Gerechtigkeit Denken

John Rawls' Politische Philosophie aus sozialethischer Perspektive

Johannes J. Frühbauer

Diese Arbeit wurde unter dem Titel

***„Gerechtigkeit denken. John Rawls‘ politische Philosophie aus sozialethischer Perspektive*”**

am 22. Oktober 2004 in Tübingen
von der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Eberhard-Karl-Universität Tübingen
als Dissertation angenommen.

Dekan: Prof. Dr. Andreas Holzem

1. Gutachter: Prof. Dr. Dietmar Mieth
2. Gutachter: PD Dr. Thomas Weißer

Tag der mündlichen Prüfung:
16. November 2004

Beschluss der Gesamtnote
26. November 2004

Gerechtigkeit Denken

John Rawls' Politische Philosophie aus Sozialethischer Perspektive

Johannes J. Frühbauer

Meinen Eltern
Johann und *Barbara Frühbauer*
in dankbarer Erinnerung zugedacht.

ZUGLEICH DISSERTATIONSSCHRIFT – EINGEREICHT AN DER
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN
IM SOMMERSEMESTER 2004

INHALTSÜBERSICHT

2

VORWORT

Vor 11 Jahren starb der amerikanische Philosoph *John Rawls*. Am 24.November 2001 trat mit ihm einer der ganz Großen der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts nach Jahren schwerer Erkrankung von der Lebens- und Weltbühne ab. Dass er in seinen Schriften in einer gewissen Weise weiterlebt, wird nicht nur dadurch deutlich, dass *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Rawls' Opus magnum, bereits seit Jahrzehnten zum Kanon der politisch-philosophischen Referenzschriften gehört, sondern dass auch *posthum* noch diverse Schriften von Rawls veröffentlicht wurden.

Die hier vorliegende Schrift wurde unter dem unmittelbaren Eindruck des Todes von Rawls verfasst und im Sommer 2004 als Dissertationsschrift von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen angenommen. Eine durch unerwartete Verlagsvorgaben gekürzte Fassung dieser Schrift erschien 2007.[1] Mit der nun erfolgten Online-Publikation komme ich der Auflage der Katholisch-Theologischen Fakultät zur Veröffentlichung des vollumfänglichen Originalmanuskriptes nach. Für die konziliante Wegbereitung zu dieser Publikationsform darf ich in erster Linie und stellvertretend für den Fakultätsrat Herr Dekan Prof. Dr. Andreas Odenthal danken. Überdies bin ich auch Prof. Dr. Dietmar Mieth für seine Bemühungen in dieser Angelegenheit äußerst dankbar. Doch nicht nur hierfür habe ich gerade ihm zu danken: Denn seit meiner Studienzeit hat er mich durch seine Art zu analysieren, zu reflektieren und zu schlussfolgern, kurzum durch seinen Stil theologisch-ethisch zu denken und sich zu artikulieren geprägt. Über Jahre hinweg hat er mich auf meinem wissenschaftlichen Weg kritisch-konstruktiv begleitet. An dieser Stelle gilt es weitere akademische Lehrer zu erwähnen, denen ich in Dankbarkeit verbunden bin und bleibe: Prof. Dr. Max Seckler, den ich über Jahre hinweg als wissenschaftliche Hilfskraft begleiten durfte, und der mein Interesse für Themen der Fundamentaltheologie bleibend geweckt hat, Dr. Meinrad Limbeck, der als akademischer Lehrer für mich eine jesuanische Haltung wahrnehmbar machte sowie Prof. Dr. Hans Küng, der mir vor allem in seiner Funktion als Präsident der Stiftung Weltethos besondere Erfahrungen auch im außerwissenschaftlichen Bereich ermöglichte. Überdies bin ich allen in meiner Studienzeit 1987-1993 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen Lehrenden, die durch ihr Wirken ganz unterschiedliche Mosaiksteinchen zu meinem theologisch-wissenschaftlichen Dasein beigetragen haben, dankbar.

---

1 Johannes J. Frühbauer, *John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007.

VORBEMERKUNGEN

Wie bereits im Vorwort kurz eingeblendet starb John Rawls im Jahre 2002. Die Abfassung des nachfolgenden Manuskriptes meiner Dissertationsschrift fand 2004 ihren Abschluss. In den zurückliegenden neun Jahren stand jedoch der Diskurs zur Gerechtigkeit insgesamt ebenso wie zum Gerechtigkeitsdenken Rawls' nicht still, sondern erfreute sich einer Vielzahl an Beiträgen. Hinzu kamen überdies weitere Veröffentlichungen von Schriften von John Rawls, die entweder auf der Grundlage von Vorlesungsmanuskripten rekonstruiert und redaktionell überarbeitet wurden oder auf frühere, bis dahin nicht veröffentlichte Schriften von John Rawls zurückgehen.

Diese Diskurse und Veröffentlichungen in das nachfolgende Originalmanuskript einarbeiten zu wollen, wäre nicht nur eine nicht leistbare Herkulesaufgabe gewesen, sondern hätte zwangsläufig dazu geführt, dass ein gänzlich anderer Text entstanden wäre. Es galt, zum einen den Originaltext der Dissertation mit Ausnahme einiger orthographischer Korrekturen und weniger erforderlicher, jedoch geringfügiger Ergänzungen zu erhalten. Zum andern ist es mir wichtig zu verdeutlichen, dass ich mir auch in den zurückliegenden Jahren einen aufmerksamen Blick sowohl auf die Entwicklungen hinsichtlich des Rawls'schen Oeuvre als auch auf Beiträge zum Gerechtigkeitsdiskurs bewahrt habe. Daher sollen im Kontext dieser Vorbemerkungen und den exemplarischen Hinweisen auf einschlägige Veröffentlichungen einige Schlaglichter auf diese Entwicklungen geworfen werden.[2]

Beginnen wir mit zwei Publikationen von John Rawls: Im Jahr 2008 erschien seine *Geschichte der Politischen Philosophie*[3], die seine eigene Vorlesung zur »Politischen Philosophie der Neuzeit«, die er durch Ausführungen zu Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Mill und Marx ausgestaltet hat, dokumentiert. Zudem folgte vor einigen Jahre die nicht ganz unumstrittene Veröffentlichung einer Frühschrift (1942) sowie eines weiteren Manuskriptes (1997) von John Rawls, die unter dem Titel *Über Sünde, Glaube und Religion* veröffentlicht und kommentiert wurden.[4]

In der Rezeption und der *Auseinandersetzung mit dem Gerechtigkeitsdenken von Rawls aus katholisch-theologischer*, näherhin *sozialehischer Sicht* sind zwei Schriften, die in meinen Ausführungen nach deren Fertigstellung zu meinem Bedauern nicht mehr berücksichtigt werden konnten,

[2] Die Literaturangaben werden nachfolgend in den Fußnoten aufgeführt. Um Irritationen zu vermeiden, sind sie nicht in das Literaturverzeichnis, das ausschliesslich zum Originalmanuskript gehört, eingegliedert.

[3] John Rawls, *Geschichte der politischen Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp 2008; OF: Lectures on the History of Political Philosophy, Harvard 2007.

[4] John Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*, Berlin: Suhrkamp 2010; OF: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With »On My Religion«*, Harvard 2009.

hervorzuheben: Zum einen eine Schrift von Matthias Möhring- Hesse*: Die demokratische Ordnung der Verteilung. Eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit*,[5] zum anderen *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die Katholische Soziallehre*[6] von Franz-Josef Bormann.

Um die politisch-philosophische Auseinandersetzung mit John Rawls darzulegen habe ich mich exemplarisch etwas ausführlicher mit Jürgen Habermas und Martha Nussbaum (siehe Kap. III) befasst. Mit Blick auf *Jürgen Habermas* und auf die *Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauches* ist bis heute eine intensive Auseinandersetzung im Gange: Im Mittelpunkt steht die Frage, in welcher Form religiös verortete Argumente in den öffentlichen Diskurs zu ethischen und politischen Fragen eingebracht werden dürfen. Hier findet die Auseinandersetzung unter dem Leitthema *Religion und Öffentlichkeit* bzw. *öffentliche Religion* vor allem zum jüngeren Werk von Habermas statt,[7] aber auch John Rawls kommt nach wie vor ins Spiel, insofern er in *Politischer Liberalismus* (PL) als auch in *Idee des politischen Liberalismus* (IPL) als einer der ersten im Disursfeld der politischen Philosophie dieser Frage nachgegangen ist.

Martha Nussbaum unterdessen hat eine eigene umfassende Schrift vorgelegt: *Die Grenzen der Gerechtigkeit*.[8] Einerseits wandelt sie weiterhin auf den Gerechtigkeitspfaden von John Rawls, andererseits übt sie fundamentale Kritik in dem sie auf Schwächen und Vernachlässigungen in Rawls Konzeption hinweist (etwa die Ausblendung von Krankheit und Behinderung) und ihren eigenen Ansatz begründet, mit dem sie insbesondere Bedürfnis, Fürsorge und Fähigkeiten als anthropologische Merkmale hervorhebt.

Eine heutige Abfassung von »*Gerechtigkeit denken«* hätte aus meiner Sicht stärker das Schrifttum des Rawls-Schülers *Thomas W. Pogge* zu berücksichtigen, der zum einen massiv die *globale Gerechtigkeitsfrage* aufwirft und zum andern auf praktische Konkretionen distributiver Gerechtigkeit drängt.[9] Ebenso wären die neueren Publikation zu einer *konstruk-*

---

[5] Frankfurt – New York: Campus 2004.

[6] (Studien zur theologischen Ethik 113), Freiburg – Fribourg: Academic Press – Herder 2006.

[7] Vgl. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, bes. 119-154; vgl. Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt (Hg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2009; vgl. Michael Reder, *Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie*, Freiburg – München: Karl Alber 2013. Vgl. hierzu auch die instruktive religionsrechtliche Studie von Adrian Loretan, *Religionen im Kontext der Menschenrechte*, Zürich: TVZ 2010.

[8] Martha C. Nussbaum, *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, Berlin: Suhrkamp 2010.

[9] Vgl. Thomas W. Pogge, *Weltarmut und Menschenrechte*, Berlin – New York: De Gruyter 2011.

tivistischen Theorie der Gerechtkeit von *Rainer Forst* zu berücksichtigen.[10] Gerade der *Diskurs zur globalen Gerechtigkeit*, zu damit verbundeneen Verantwortlichkeiten und Pflichten hat sich in den letzten Jahren deutlich intensiviert.[11] Auch für die Anwendungskontexte Medizin/Gesundheit oder Bildung oder für die grundsätzliche Frage der *Beteiligungsgerechtigkeit* ist eine Zunahme des Diskurses festzustellen. Selbst in populär-philosophische Publikationen hat Rawls seinen festen Platz.[12] Schliesslich sind in den letzten Jahren diverse einführende Publikationen zum Thema Gerechtigkeit erschienen;[13] und auch Michael Sandels Gerechtigkeitsmonographie[14], die ein für eine Ethikschrift eher ungewöhnliches Medienecho gefunden hat, soll nicht unerwähnt bleiben. Soweit die vornehmlich exemplarischen Hinweise zu den Entwicklungen der letzten Jahre.

Es bleibt, der Leserin und dem Leser, eine das Werk Rawls' und sein Gerechtigkeitsdenken erschliessende Lektüre zu wünschen. Für etwaige Fehler oder Unzulänglichkeiten in Text und Darstellung trage ausschliesslich ich selbst die Verantwortung.

Eine letzte Bemerkung: Mit dieser Veröffentlichung endet keineswegs mein Weg und meine Auseinandersetzung mit John Rawls. Im Gegenteil: verschiedene Publikationen und Beiträge sind bereits in Vorbereitung.[15] Mit diesen hoffe ich unter anderem, zumindest einige der thematischen Lücken zu schliessen, die trotz einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Gerechigkeitsdenken von Rawls und der umfangreichen Darstellung unvermeidlicherweise geblieben sind.

Göppingen, im Oktober 2013 – Johannes J. Frühbauer

---

[10] Vgl. Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, sowie Rainer Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Berlin: Suhrkamp 2011.

[11] Vgl. Regina Kreide, *Normative Modelle globaler Gerechtigkeit*, in: Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Andreas Niederberger/Philipp Schink, Stuttgart – Weimar: J.B. Metzler 2011, 241-249 (Lit.!); vgl. zudem Henning Hahn, *Globale Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, Frankfurt a.M. – New York: Campus 2009 (Lit.!); vgl. Christoph Broszies/Henning Hahn (Hg.), *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, Berlin: Suhrkamp 2010; vgl. auch Mieth, Corinna, *Positive Pflichten. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutsproblem*, Berlin: De Gruyter, 2012.

[12] Vgl. Richard David Precht, *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise*, München: Goldmann 2007.

[13] Vgl. Elisabeth Holzleithner, *Gerechtigkeit*, Wien: facultas 2009; vgl. Markus Witte (Hg.), *Gerechtigkeit*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012 sowie Felix Heidenreich, *Theorien der Gerechtigkeit. Eine Einführung*, Opladen – Farmington Hills: B. Budrich 2011.

[14] vgl. Michael J. Sandel, *Gerechtigkeit. Wie wir das Richtige tun*, Berlin: Ullstein 2013.

[15] Für 2014 sind in Vorbereitung: *Rawls-Lexikon*, Paderborn: Schöning; *Rawls und Religion*, in: Michael Kühnlein (Hg.), Werklexikon zur Religionsphilosophie und Religionskritik, sowie *Globale Gerechtigkeit und globale Verantwortung*, Münster: LIT.

GERECHTIGKEIT DENKEN – ZUR EINFÜHRUNG

Unbestritten ist das ›*grüne Monster*‹ ein Klassiker. Kein Filmklassiker *made in* Hollywood, wie man vielleicht aufgrund dieser titelwürdigen Bezeichnung annehmen möchte, und dennoch ein amerikanisches Erfolgsprodukt. Denn hinter dem ›grünen Monster‹ verbirgt sich nichts anderes als die *Theorie der Gerechtigkeit* des einstigen Harvard-Philosophen *John Rawls*. Studierende nannten sein außergewöhnliches Theoriebuch wegen des monströsen Umfangs so – und weil dessen erste amerikanische Ausgabe einen grünen Einband hatte (vgl. POGGE 2002b).

Mit *Eine Theorie der Gerechtigkeit* hat Rawls ein Werk verfasst, das inzwischen aus der anglo-amerikanischen Philosophietradition nicht mehr wegzudenken ist und als »*die* Inspirationsquelle zeitgenössischer Moral- und Politiktheorie« (MOLLER OKIN 1993: 306) in der Philosophie des 20. Jahrhunderts einen herausragenden Stellenwert einnimmt. Wer immer sich mit Fragen der praktischen oder politischen Philosophie auseinandersetzt, wird leicht feststellen können, dass – zwar vermutlich nicht alle, aber doch – viele Denk-Wege zu bzw. über Rawls führen. Fragestellungen und Methoden, Argumentationsweisen und Themen wurden zum Programm sowohl für die Sozialphilosophie als auch für die politische Philosophie (vgl. HERMAN 2002: 11).

Selbst mehr als fünf Jahrzehnte nach der Erstfassung von *A Theory of Justice* aus dem Jahre 1971 gibt es in den Diskursen der praktischen und politischen Philosophie wie auch darüber hinaus so gut wie kein Vorbeikommen an Rawls' opulentem Theorie-Werk. Den Grund hierfür hat Robert Nozick bereits kurz nach Erscheinen der Schrift auf den Punkt gebracht: »Political philosophers now must either work within Rawls' theory or explain why not« (NOZICK 1974: 183).

Wolfgang Kersting sieht in Rawls' Opus magnum die »argumentativ dichteste und elaborierteste Theorie der Gerechtigkeit, die in der Geschichte der praktischen Philosophie entwickelt worden ist« (KERSTING 2001: 7). Überhaupt dürfte es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kaum einen anderen theoretischen Entwurf gegeben haben, der es zu einer vergleichbaren Bedeutung gebracht hätte, wie das voluminöse Werk von Rawls. Allenfalls These und Buch des Harvard-Politologen Samuel P. Huntington zum ›*Clash of Civilizations*‹ könnte einem heutzutage in den Sinn kommen, denkt man an die dadurch ausgelösten und anhaltenden wissenschaftlichen und politischen Diskurse sowie an die internationale und öffentliche Wirkung (HUNTINGTON 1996). Aber zum genuinen Klassiker wie Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit* dürfte es das eher spektakuläre und provozierende Werk Huntingtons

wohl kaum bringen, dazu fehlt diesem eher publikumswirksamen Werk die Tiefe einer anspruchsvollen und komplexen Theorie.

Gewiss, provozierend war die Schrift von Rawls auch. Wurde doch durch sie ein beispielloser Impuls für die politische und praktische Philosophie gegeben: Die *Theorie der Gerechtigkeit* provozierte entweder Kritik und Widerspruch oder ein Weiterdenken in gleicher Richtung. Jedenfalls kam es dank Rawls' Theorie zu einer nachhaltigen Renaissance der politischen Philosophie. Und allein die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Rawls hat eine Dichte, einen Umfang, eine Vielfalt angenommen, deren lückenloses Erfassen und detailliertes Wahrnehmen durch einen Einzelnen nicht zu bewältigen und inzwischen mit ›unüberschaubar‹ zu charakterisieren ist.

Beeindruckend ist allemal, dass Rawls' Werk in ganz unterschiedlichen Disziplinen Resonanz gefunden hat. Kersting preist sogar ein »*großes interdisziplinäres Gespräch*« an (vgl. KERSTING 2001: 7). Keine Frage: Rawls hat durch die Erarbeitung und Integration unterschiedlichster Disziplinen in sein Gedankengebäude – mitunter ein Erfolgsgeheimnis seiner Theorie – bereits selber grundgelegt, dass es eine polydisziplinäre Resonanz auf die *Theorie der Gerechtigkeit* gab und bis heute gibt. Auch ihre Anwendbarkeit und Transformabilität in verschiedenste Kontexte – von der Gesundheitsethik über die Umweltethik bis hin zur Informationsethik – tragen zu ihrer konstruktiven Beachtung in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen bei.[16] ›Gerechtigkeit denken‹ ist und bleibt also gefragt – mit Rekurs auf Rawls und über Rawls hinaus.

Mit der Entscheidung dieser Abhandlung ›*Gerechtigkeit denken*‹ als Titel voranzustellen sollen vor allem zwei Aspekte zum Ausdruck gebracht werden: Es wird *erstens* eine Offenheit signalisiert, die das Nachdenken über und denkerische Bemühen um Gerechtigkeit in den Mittelpunkt stellt und sich nicht auf die engen Grenzen einer Theoriebildung beschränkt sieht. Betont wird somit auch das Denken, das nicht nur in akademischen Elfenbeintürmen oder intellektuellen Zirkeln stattfindet, sondern professionsentgrenzt auch in Foren des öffentlichen Diskurses: Somit versteht sich ›Gerechtigkeit denken‹ als Sozialpraxis einer freiheitlich-demokratischen Kultur, die sich dem Ethischen wie Politischen zugleich verpflichtet weiß.

---

16 Zumeist stammen die Akteure des interdisziplinären Diskurses aus der Philosophie, Ethik, politischen Theorie; zuweilen auch aus der Rechtswissenschaft oder Theologie. Ein Desiderat bleiben aus meiner Sicht Beiträge etwa aus der Soziologie, Psychologie und den Wirtschaftswissenschaften. Im Übrigen gibt es bislang weder eine internationale Rawls-Gesellschaft noch fest etablierte und regelmäßige wissenschaftlichen Foren in Form von Symposien oder Konferenzen zu John Rawls und seinem Werk. Bislang fanden nur vereinzelte Tagungen zu bestimmten Rawls-Publikation oder aus bestimmten Anlässen statt (z.B. 40 Jahre Theorie der Gerechtigkeit; John Rawls' Tod).

Zudem soll *zweitens* der Eindruck vermieden werden, ausschließlicher Referenzpunkt der Darstellung und der Überlegungen sei Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*. Keine Frage: Sie bildet das Fundament: bei Rawls selber wie auch in den hier vorliegenden Ausführungen. Doch das Rawls'sche Gerechtigkeitsdenken lässt sich ja gerade nicht auf sein Theoriewerk von 1971 einschränken.

In diesem einführenden Kapitel sollen zunächst einige ausgewählte Stimmen der Würdigung zu Wort kommen, die anlässlich des Todes von John Rawls seinen Verdienst und seine außergewöhnliche Bedeutung zum Ausdruck bringen. Daran schließt sich ein kurzer biographischer Blick auf familiäre und akademische Etappen an, die einen Verstehenshintergrund für Rawls politisch-philosophische Intentionen bereitstellen. Einige Notizen zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Rawls und seinem Werk sowie Hinweise, die sich auf Inhalt und Vorgehen der vorliegenden Darstellung beziehen, bilden den Abschluss dieser Einführung.

1. Stimmen der Würdigung: John Rawls 1921-2002

John Rawls' Tod am 24. November 2002 kam für viele in der weiten Welt sicherlich überraschend, doch für jene, die wußten, dass sich sein Gesundheitszustand durch mehrere Schlaganfälle in den vorausgehenden Jahren dramatisch verschlechtert hatte, konnte Rawls' Lebensende nicht ganz unerwartet sein. Sein Tod setzt den Schlussstein hinter ein außergewöhnliches Gelehrtendasein wie auch hinter ein famoses philosophisches Werk, das allerdings weder durch einen spektakulären Umfang glänzt, noch durch ein allzu breites Spektrum an Themen zu beeindrucken vermag. Herausragend ist vielmehr und vor allem seine ausdauernde Konzentration auf das eine Thema, dem er sich ganz verschrieben hat: dem Gerechtigkeitsdenken. Herausragend ist aber auch sein unverzichtbarer Impuls für die Wiederbelebung der normativen politischen Philosophie in den zurückliegenden Jahrzehnten. Die Wirkungsgeschichte seines Werkes ist noch lange nicht abgeschlossen – weder in der Auseinandersetzung mit der *Theorie der Gerechtigkeit*, noch mit der Diskussion von Rawls' jüngeren Schriften. Und selbst wer sich nicht mit Rawls' Positionen einig sieht, wird ihm wohl kaum Respekt und Anerkennung für sein philosophisches Werk und vor allem dessen beeindruckende Wirkung versagen können.

Einige exemplarische Notizen mögen genügen und stellvertretend für die vielen Stimmen stehen, die in ihren Nachrufen und Würdigungen Worte der Anerkennung, des Lobes, des Dankes und der Verbundenheit zum Ausdruck

gebracht haben. Einer der bewegendsten Nachrufe stammt aus der Feder von Rawls' Schüler Thomas W. Pogge, der ihn noch wenige Monate vor seinem Tod besucht hatte. Zwei Eigenschaften, die Pogge herausstellt, sind vor allem der Erwähnung wert: Rawls' *umgängliche Bescheidenheit*, die ihn »unter den selbstbewussten Koryphäen des Philosophischen Seminar in Harvard« zu einer außergewöhnlichen Erscheinung machte und seine *eiserne Disziplin*, mit der er, obschon durch seine Krankheit in den letzten Lebensjahren enorm eingeschränkt, mit Hilfe seiner Frau Mard und ehemaliger Schüler an verschiedenen Publikationen arbeitete (vgl. POGGE 2002b).

Der Frankfurter Sozialphilosoph und Soziologe Axel Honneth stellt die Bedeutung von Rawls' Werk in den Mittelpunkt seiner Würdigung, wenngleich er insbesondere für die 1970er Jahre mit Blick auf den europäischen Kontinent, der im Vergleich zum nordamerikanischen Kontext von einer anders gelagerten politischen Kultur geprägt war, *Rezeptionsbarrieren* und *Verständnisschwierigkeiten* für das Rawls'sche Denken ausmacht. Nichtsdestoweniger stelle es heute und hierzulande »eine kolossale Herausforderung dar, dessen normative Stringenz, dessen behutsame, auf Nachvollziehbarkeit bedachte Argumentationsweise, dessen Ideenreichtum bei gleichzeitiger Penibilität *ohne Vergleich in der politischen Ideengeschichte* des 20. Jahrhunderts sein dürften« (HONNETH 2002).

Und schließlich kennzeichnet Hauke Brunkhorst, Philosoph in Flensburg, Rawls als *»durch und durch akademische Figur«*, von der dennoch »eine eminent politische Wirkung« ausging, was ihn unter anderem zur Zielscheibe rechtskonservativer Kritik und neoliberaler Häme werden ließ; doch gerade dies dürfte umgekehrt ein Beleg dafür sein, wie sehr John Rawls »unsere moralischen Sinne dafür geschärft [hat], dass die *demokratische Freiheit mit Gleichheit steht und fällt*« (BRUNKHORST 2002).

TOUR D'HORIZON ZU LEBEN UND WERK[17]

Weltruhm durch sein Werk und nach dem Ende seines Lebens wird Rawls auf alle Zeit bleiben, Weltbewegendes jedoch, und das meint Außergewöhnliches oder Spektakuläres findet sich in den Anfängen und bis zur Mitte seiner Lebensgeschichte zunächst nicht. Und das dürfte auch niemanden verwundern. Rawls war ein *Amerikaner aus den Südstaaten*, der irgendwann den Berufs- und Lebensweg eines Akademikers, genauerhin eines professionellen und passionierten Philosophen einschlagen würde; mit diesen und weiteren biographischen Merkmalen war er einer von vielen. Und doch sollte ihm gelingen, was nur wenigen Gelehrten gewährt ist: Ein Fixstern am Firmament der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts zu werden.

Anders als Peter Niesen, der allzu pauschal von Rawls' biographischem Hintergrund nur wenig Aufschlüsse über dessen Theoriebildung zu erwarten meint (vgl. NIESEN 2002: 25), bin ich der Auffassung, dass ein Einblick in John Rawls' familiäre und berufliche Lebensgeschichte durchaus von *hermeneutischer Bedeutung für sein theoretisches Werk* sein kann.

a. Einblicke in die Familiengeschichte

Geboren wurde John (›Jack‹) Bordley Rawls am 21. Februar *1921* in Baltimore (Maryland). Er war der zweitälteste von insgesamt fünf Söhnen des Ehepaars William Lee und Anna Abell Rawls. Rawls' *Vater*, der zunächst eine Botenstellung in einer Anwaltskanzlei innehatte, erarbeitete sich als Autodidakt die Zulassung zum Rechtsanwalt. Neben seiner angesehenen Position bei einer der besten Kanzleien Baltimores lehrte er zunächst gelegentlich an der Baltimore Law School. Aus gesundheitlichen Gründen lehnte er die Kandidatur für den U.S. Senat ab, zu der ihn der mit ihm befreundete Gouverneur von Maryland, Albert Ritchie, motivieren wollte. Doch nicht nur der Vater war politisch interessiert, auch Rawls' *Mutter*, die ihrem künstlerischen Talent in der Porträtmalerei Ausdruck verlieh, war engangiert für die lokale *League of Women Voter*; später unterstützte sie die

---

[17] Biographisches zu John Rawls hat bislang Seltenheitswert. Umso größer ist das Verdienst Pogges, der hier Pionierarbeit geleistet hat. Ich beziehe mich im Folgenden fast ausschließlich auf Pogge (POGGE 1994: 11-35; POGGE 2001: 1-15 sowie KERSTING 2001: 234). Thomas Pogge hatte nach eigenem Bekunden Anfang der 1990er Jahre, die inzwischen unwiederbringliche Gelegenheit, seinen Lehrer Rawls durch persönliche Gespräche und durch Zugang zu persönlichem Material ein sehr dichtes Lebensbild zu gewinnen (vgl. POGGE 1994: 9).

Präsidentschafts-Wahlkampagne des gegen Franklin D. Roosevelt letztlich erfolglosen Wendell Willkie. John Rawls wird ein sehr enges Verhältnis zu seiner Mutter nachgesagt, deren Einfluss zweifelsohne sein stetes Plädoyer für die Gleichberechtigung der Frauen prägte.

In einem negativen Sinne herausragend dürfte eine Kindheitserfahrung des noch keine zehn Jahre alten John sein. Auf tragische Weise verliert er 1928 und im darauffolgenden Jahr zwei seiner jüngeren Brüder. Denn beide sterben in kurzer Folge an Erkrankungen, mit denen sie sich bei John angesteckt hatten: sein Bruder Bobby (Robert Lee) an Diphterie und dann sein Bruder Tommy (Thomas Hamilton) an Lungenentzündung).

Rawls hatte neben einem deutlich jüngeren (Dick), noch einen um fast sechs Jahre älteren Bruder: Bill (William Stowe). Dieser ging immer wieder auf dem Weg voran, den auch John einschlagen sollte: Dies gilt nicht nur mit Blick auf Schule und College, sondern auch für dessen sportliche Interessen; der um einiges athletischere Bill war mit großem Erfolg aktiv beim Football, Ringkampf und Tennis. Nach einigen sportlichen Erfahrungen beim Football und Ringen landete Rawls schließlich beim Baseball.

Schulische Stationen waren für Bill wie für John zunächst die private Calvert School. John's Klassenlehrer John Webster förderte ihn aufgrund auffallend guter Leistungen. Zwei Jahre an der öffentlichen Roland Park Junior High School folgte den sechs Jahren der Grundschule. Schließlich kamen noch die letzten vier Jahre seiner High-School-Zeit in der Kent School, einem streng religiösen privaten Internat im Westen von Conneticut. Da offensichtlich in der Form von praktischen Hausarbeiten und täglichen Gottesdiensten eher das ›Ora et labora‹ im Vordergrund stand, kamen Rawls' intellektuelle Bedürfnisse zu kurz. Diesen konnte er sich dann schließlich in seiner College- und Universitätszeit intensiv hingeben.

Gegen Ende seines Studiums lernt John Rawls seine spätere Frau *Margaret Warfield Fox* (›Mardy‹, geb. 1927) kennen. Kurz darauf, im Sommer 1949, heirateten sie. In den 1950er wuchs die Familie Rawls durch die Geburt von je zwei Töchtern und Söhnen auf sechs Köpfe an. Wenngleich Rawls' Frau besonderes Interesse der Kunst und Kunstgeschichte galt, so war sie ihm dennoch eine wichtige Stütze in der Ausarbeitung seines wissenschaftlichen Werkes, das zunächst mit Rawls akademischer Ausbildung seinen Anfang nahm.

b. Rawls' akademischer Aufstieg

Die *Princeton University* ist Rawls erste akademische Station: Mit mehr als sechshundert anderen jungen Männer gehörte er zur ›Klasse von 1943‹, deren erstes Semester 1939 begann. Da das Hauptfach erst am Ende des zweiten Studienjahres zu bestimmen war, besuchte Rawls zunächst Lehrveranstaltungen in Chemie, Mathematik und Kunstgeschichte, bis er schließlich feststellen konnte, dass sein ausgeprägtes Interesse der Philosophie galt. Während der Collegezeit ging der stärkste Einfluss unter den Philosophie Lehrenden von seinem Lehrer *Norman Malcolm* aus; ausgelöst durch eine thematisch eher untypische Lehrveranstaltung wurde für Rawls die Frage nach dem Bösen im Menschen ein zentrales Studienobjekt, das sowohl in seine Collegeabschlussarbeit wie auch später in seine Dissertationsschrift durch die Problematik der Charakterbewertung Eingang gefunden hat. Durch Rawls' Zeit bei der Armee mit Aufenthalten in Neu Guinea, auf den Philippinen und in Japan verzögerte sich der Beginn seines Graduate- Studiums. Anfang 1946 kann Rawls dieses wiederum an der Princeton Univesity beginnen. Mit einer kurzen Unterbrechung als Stipendiat an der *Cornell University* im Staat New York (1947/48) blieb Rawls bis zum Beginn der 1950er Jahre in Princeton.

Rawls' *Dissertation* (1948/49) *über das Wesen von Charakterbeurteilungen* wird von Briten W.T. Stace betreut, der bereits zu Rawls' Undergraduate-Zeiten einer seiner Philosophie-Dozenten gewesen war. In seiner ersten Veröffentlichung von 1951 *»Outline of a Decision Procedure for Ethics«* faßt Rawls Teile seiner Dissertationsschrift zusammen (siehe CP 1-19). Nach Fertigstellung seiner Dissertation, die er noch nicht sofort einreichte, entschloss sich Rawls aufgrund eines Stipendiums, für ein weiteres Jahr Studium in Princeton. Mit Themen zur Ökonomie und zur Geschichte des politischen Denkens und des Verfassungsrechts belegte er Seminare außerhalb der Philosophie. Nicht ohne Folgen, wie aus der Substanz der *Theorie der Gerechtigkeit* zu sehen ist.

Mit dem Jahr 1950 begann Rawls' Zeit als Lehrender: Er war zunächst zwei Jahre Instructor am Philosophischen Seminar der Princeton University. Parallel zu seinen Lehrverpflichtungen setzte Rawls seine wirtschaftswissenschaftliche Studien fort. Das Studienjahr 1952/53, eines der bedeutsamsten für Rawls überhaupt, verbrachte er als Fulbright-Stipendiat an der *Universität Oxford*. Die Zeit brachte ihm wertvolle Begegnungen mit den wichtigsten Philosophen und anderen Gelehrten Oxfords, darunter nicht zuletzt Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, J.L. Austin, R.M. Hare und H. L. A. Hart.

Bei seiner Rückkehr aus Oxford übernimmt John Rawls eine *Assistenzprofessur* an der *Cornell University*; 1956 wird er dort zum Associate Professor mit Tenure befördert. Obgleich Cornell ein attraktives Philosophisches Seminar zu bieten hatte und bis heute mit der *Philosophical Review* eine sehr angesehene Zeitschrift herausgibt, empfand Rawls die geographische Situierung als großen Nachteil: Denn das landschaftlich herrlich gelegene Ithaca liegt weit abseits im Nordwesten des Bundesstaates New York entfernt und vermittelte Rawls das Gefühl der Isolation: Intellektuelle Zentren wie Princeton, Boston und auch New York City waren Hunderte von Meilen entfernt. Ein Hoffnungsschimmer bot sich ihm 1959, als er an der *Harvard University* eine einjährige Lehrstuhlvertretung übernehmen konnte. Kurz darauf bot sich Rawls die Gelegenheit zu einer Professur am nahegelegenen und international renommierten *Massachusetts Institute of Technology* (MIT). Nachdem dort vorrangig Natur- und Wirtschaftswissenschaften etabliert waren, hatte Rawls gemeinsam mit drei anderen Philosophen die Aufgabe am MIT, die Präsenz der Philosophie aufzubauen – als Teilbereich der ›*Humanities*‹. Mehr als willkommen war für Rawls die Berufung zum Professor an der Harvard University, nachdem er am MIT mit zeitraubenden und unerquicklichen Verwaltungsdingen zu tun hatte. John Rawls trat seine Professur 1962 an und lehrte bis 1991 am Philosophischen Seminar der Harvard University. Sein philosophischer Einfluss auf Generationen von Studierenden kann nicht überschätzt werden.[18] Ein beeindruckendes ›Who-is-who‹ der Rawls-Schülerinnen[19] und Schüler hat Thomas Pogge zusammengestellt (vgl. POGGE 1994: 33).

Auch nach dem formalen Rückzug aus seiner akademischen Lehrtätigkeit sah sich John Rawls bis zu seinem Tode am 24. November 2002 der Fortsetzung und Weiterentwicklung seines wissenschaftlichen Werkes verpflichtet.

---

[18] Einfluss etwa durch die Herangehensweise an die philosophische Ethik und auf das heutige Verständnis des Fachs (vgl. HERMAN 2002: 11).

[19] Pogge vermerkt mit Blick auf die Liste der Personen ausdrücklich, dass Rawls viel dazu beigetragen hätte, »eine *Karriere in der Philosophie für Frauen* möglich und attraktiv zu machen« (POGGE 1994: 33).

3. »PROMOTED BY...«: PROTAGONISTEN DER RAWLS-REZEPTION IN DEUTSCHLAND[20]

Was in Deutschland zu John Rawls gedacht, gewusst und geschrieben wurde und wird, stammt zu einem beträchtlichen Teil aus den produktiven Denkwerkstätten Schreibateliers vier verschiedener philosophischer Köpfe, die allesamt zumindest zwei Dinge verbinden: Zum einen ihre bevorzugte und ausdauernde Aufmerksamkeit für das Oeuvre von John Rawls sowie ihr wissenschaftlich fundierter Impetus, dieses in den deutschsprachigen philosophischen Diskurs zu tragen, ja geradezu zu implantieren, und zum andern ihr nachhaltiges Interesse für Fragen der Gerechtigkeit.

So ist es insbesondere der philosophisch-publizistischen Produktivität wie dem wissenschaftlichen Wirken dieser Denker zu verdanken, dass John Rawls seit mehr als drei Jahrzehnten eine wachsende Wahrnehmung und Wertschätzung gefunden hat. Ohne wissenschaftliche Werke Dritter[21] mit dieser fokussierenden Eloge schmälern zu wollen, lässt sich kurzum sagen, dass John Rawls nachhaltig *promoted* wurde durch die Philosophen Höffe, Kersting, Hinsch und Pogge. Mit raschen Blitzlichtern werfen wir einen kurzen Blick auf ihre persönliche oder professionsbedingte Verbindung zu John Rawls, auf ihre spezifischen Motive und Akzente der Auseinandersetzung mit seinem Werk.

Wer in deutschen Sprachraum an den philosophischen Gerechtigkeitsdiskurs denkt, dem wird vermutlich zuerst *Otfried Höffe* in den Sinn kommen. Seit rund drei Jahrzehnten forscht und publiziert er zu dieser Thematik. Der seit 1992 in Tübingen lehrende Staats- und Rechtsphilosoph war der erste in dieser ausgewählten Philosophenrunde, der mit einem Tagungsband, die Hauptthemen der *Theorie der Gerechtigkeit* zu erschließen suchte (HÖFFE 1977). Insofern weist Julian Nida-Rümelin zu Recht darauf hin, dass es ganz wesentlich Höffe zu verdanken sei, dass John Rawls binnen weniger Jahre im deutschen Sprachraum zum Klassiker avancieren konnte (vgl. NIDA-RÜMELIN 1999: 59).

---

20 Dieser Abschnitt soll eine knappe Orientierung zur Rawls-Rezeption insbesondere im deutschsprachigen Raum geben, gedacht als Hinweise für eine vertiefende Auseinandersetzung mit dem Werk von John Rawls.

21 Zu denken ist in erster Linie an Rainer Forst (*1964) und Stefan Gosepath (*1959) als Repräsentanten der »nächsten Generation« (vgl. v.a. Forst 1994 und Gosepath 2004). Weder soll durch die besondere Hervorhebung der vier Rawls-»Promotoren« ihre und die Leistung anderer geschmälert oder gar ignoriert werden.

1987 legte Höffe dann – unter dem Anspruch der »Neuvermessung des Gerechtigkeitsdiskurses« einen eigenen Entwurf zur ›*Politischen Gerechtigkeit*‹ vor (HÖFFE 1989), in dem er sich insbesondere durch seine Konzentration auf die rechts- und staatphilosophische Dimension des Gerechtigkeitsdenkens mit gezieltem Blick auf dessen kritisches Potenzial gegenüber Staat und Recht in der Perspektive der Legitimations- und Limitationsaufgabe von den anders gelagerten Schwerpunkten in Rawls' Gerechtigkeitstheorie abzugrenzen suchte. Und mit dem Gedanken einer Tauschgerechtigkeit hat Höffe ein eigenes Konzept kommutativer Gerechtigkeit entwickelt (vgl. HÖFFE 1996: 67-77; vgl. HÖFFE 1998d: 282ff).[22]

Blickt man auf Höffes Sammelband von 1998 so scheint er über die Jahrzehnte hinweg keineswegs müde geworden zu sein, sich mit Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* analytisch und kritisch-konstruktiv auseinanderzusetzen (HÖFFE 1998a). Zudem liefert er mit dieser neueren Publikation auch einen Beleg dafür, dass die Theorie der Gerechtigkeit trotz der weiteren Schriften Rawls' nichts an ihrer Bedeutung für die politische Philosophie verloren hat und sich eine relecture als ertragreich zu erweisen vermag – wie dies von einem Klassiker auch erwartet werden darf.

Seit den 1990 Jahren widmet sich auch der Kieler Philosoph und Ideengeschichtler *Wolfgang Kersting* dem Werk und dem Gerechtigkeitsdenken von John Rawls. Kersting hat sich in ausgesprochen fundierter Weise intensiv mit dem Kontraktualismus auseinandergesetzt und seine systematischen Erkenntnisse über einschlägige Publikationen nutzbar gemacht hat. Inzwischen dreht sich eine ganze Reihe von Kerstings Studien um das Rawls'sche Gerechtigkeitsdenken. Es ist wohl kaum übertrieben, Kersting selbst als profilierten Gerechtigkeitsdenker im deutschen Sprachraum zu klassifizieren, gibt es doch fast keinen Anwendungsbereich gerechtigkeitsethischer Reflexion, in dem Kerstings pointierte Positionen nicht anzutreffen wären. Kerstings ethischer Fluchtpunkt: ein ›*Liberalismus sans phrase*‹ – mit den normativen Säulen der politischen Solidarität einerseits und der Eigenverantwortung andererseits (vgl. KERSTING 2000: 376ff).[23]

Irritierend ist jedoch ein offenkundig ambivalentes Verhältnis zu John Rawls. Denn zum einen zollt er ihm fraglos Anerkennung für sein Werk und nimmt in seinen zahllosen Publikationen konstruktiv Bezug auf Rawls und dessen gerechtigkeitstheoretischen Elemente, zum andern bietet Kersting immer wieder Spitzen gegen Ansätze und Konzeptionen von Rawls auf, deren Wortwahl vornehmlich durch rhetorische Schlagkraft überzeugt. Ihre

---

22 Siehe hierzu auch den von Wolfgang Kersting herausgegebenen Sammelband *Gerechtigkeit als Tausch?* (KERSTING 1997c).

23 Siehe insbesondere KERSTING 1997a; 2000a; 2000b; 2001.

Schärfe muss angesichts der intensiven Beschäftigung mit Rawls dann doch verwundern. Jedenfalls paaren sich bei Kersting Kritik und Wohlwollen gegenüber Rawls auf bemerkenswerte Weise.

Die Bedingung der Möglichkeit den »jüngeren« Rawls hierzulande lesen zu können, verdankt sich dem Engagement von *Wilfried Hinsch*, der in Saarbrücken Praktische Philosophie lehrt. Hinsch hat in einer beeindruckenden Vielzahl Rawls' Schriften zum Politischen Liberalismus und Recht der Völker ins Deutsche übersetzt und teilweise kommentierend eingeleitet. Seinen eigene Beiträge atmen so viel Rawls, dass es nicht zuweilen nicht mehr zu erkennen ist, wer welchen Gedanken geboren, wer welche Idee initiiert, wer welches Argument angeführt hat.

Wenngleich Hinsch lange Zeit den Schriften Rawls rund um dessen Politischen Liberalismus eine vorrangige Aufmerksamkeit zukommen ließ, so hat er sich bemerkenswerter Weise in jüngster Zeit sehr differenziert und systematisch mit Rawls ›ursprünglicher‹ Gerechtigkeitstheorie auseinandergesetzt mit dem Ziel darzulegen, wie sich sozioökonomische Ungleichheiten im Ausgang von Rawls' Differenzprinzip und dessen Modifikation rechtfertigen lassen (vgl. HINSCH 2002).

Eine *Sonderstellung* schließlich kann zweifelsohne *Thomas Pogge* zugesprochen werden, der als Rawls' ehemaliger Schüler die wohl persönlichste Beziehung aus der Runde zu ihm gehabt haben dürfte. Der zuvor bereits angesprochene Nachruf auf seinen früheren Lehrer lässt diese Nähe jedenfalls bemerkenswert deutlich nachfühlen.[24] Mit einer amerikanischen Monographie *Realizing Rawls* und der Einführungsstudie *John Rawls* hat Pogge sowohl im anglo-amerikanischen Raum wie auch im europäischen Kontext der Rawls-Rezeption den Boden bereitet (siehe POGGE 1989 und 1994). In jüngster Zeit hat sich Pogge der Frage nach globaler Gerechtigkeit zugewandt – zugespitzt auf die Problematisierung der Weltarmut (POGGE 2002a).

Die vier herausragenden Promotoren lassen sich teilweise auch unterschiedlichen Phasen der Rawls-Rezeption zuordnen: Während Höffe entscheidende Impulse bereits Mitte der 70er Jahre gegeben hatte und sich auch noch Ende der 90er Jahre zuvorderst der *Theorie der Gerechtigkeit* verpflichtet weiß, hat sich Hinsch nicht zuletzt durch sein übersetzerisches Engagement intensiv mit Weiterentwicklung der Gerechtigkeitstheorie auseinandergesetzt, eine Fortschreibung, die Rawls unter dem Begriff des Politischen Liberalismus ausgearbeitet hat. Bemerkenswert ist zudem, dass sich zumindest bei drei der vier Philosophen eine internationale Weitung des

---

24 Siehe POGGE 2002b.

Denkhorizontes nachzeichnen lässt[25], einer Fragestellung, der sich Rawls selber erst in seinem Spätwerk *»The Law of Peoples«* ausführlich geöffnet hat.

4. NOTIZEN ZUR RAWLS-FORSCHUNG

Literatur zur John Rawls' Schriften und den darin enthaltenen Konzeptionen und Ideen gibt es in inzwischen unüberschaubarer Zahl. Jedenfalls dürfte die Gesamtmenge an Titeln inzwischen in die Tausende gehen. Das dokumentiert zumindest eine breite Rawls-Rezeption und die Auseinandersetzung mit seinem Gedankengut. Doch gibt es auch eine Rawls-Forschung? Die Frage mag verwundern, doch hat sie zunächst eine hermeneutisch-heuristische Funktion. Denn wollte man alles, was in den mehr als drei zurückliegenden Jahrzehnten zu John Rawls, seiner Gerechtigkeitstheorie und seinem politischen Liberalismus veröffentlicht wurde unter dem Begriff der Forschung subsumieren, so würde man diesen schonungslos überfrachten. Es bedarf demnach der Klärung.

Ich sehe zunächst zwei Wege, die beschritten werden können, um mit dieser Frage zu Rande zukommen: Der erste Weg wäre eine idealistische Skizze, wie man sich Rawls-Forschung vorstellen könnte: man entwirft dazu ein Raster, an Hand dessen sich die Rawls-Literatur sortieren und überprüfen ließe; der zweite Weg kommt aus der entgegengesetzten Richtung und erhebt empirisch – und zwar *grosso modo* – in welche Richtung Literatur zu Rawls »produziert« wurde bzw. Rawls in den Schriften anderer Nachhall gefunden hat.

Beide Wege haben etwas für sich, beiden kommt die Funktion des Filterns und Systematisierens zu. Ich entscheide mich für den zweiten Weg, nicht zuletzt, da dieser sich als realitätsnah charakterisieren lässt und leichter zu beschreiten ist. Allerdings sieht man sich hier mit dem Problem konfrontiert, dass ›Rawls-Wissenschaft‹ generell in der ›Rawls-Wirkung‹ aufgeht, das heißt beide sind zunächst nicht so eindeutig und trennscharf voneinander abzuheben wie das vielleicht wünschenswert wäre. Das heißt, man muss im Grunde genommen die Rawls-Wirkung in ihrer Gesamtheit in den Blick nehmen und hiervon das herausfiltern, was sich im engeren Sinne als Rawls-Wissenschaft und somit als Beitrag zur Rawls-Forschung betrachten lässt.

---

[25] Vgl. u.a. HÖFFE (2001); POGGE (2002a); KERSTING (1997).

Meiner Auffassung nach lassen sich mindestens neun ›Wirkungstypen‹ voneinander unterscheiden:

(1) Dies mag geradezu trivial erscheinen, doch ist die Voraussetzung für Rawls-Wirkung wie -Wissenschaft, der zugängliche Text. So lässt sich zu den Wirkungen nicht nur die hohe Auflage der Schriften Rawls' zählen,[26] sondern mit Blick auf die wissenschaftliche Rezeptionsmöglichkeit insbesondere die zahlreichen Übersetzungen in andere Sprachen.

(2) Jeweils direkte Kritik an einer Schrift Rawls' oder einem darin enthalten konzeptionellen Kernelement. [27]

(3) Die kritische Auseinandersetzung mit Rawls und seinem Denkansatz unter der Perspektive einen eigenen Theorieentwurf vorzulegen; hierzu zähle ich insbesondere die anders bzw. kontrastiv akzentuierten Gerechtigkeitsentwürfe, für die die Theorie der Gerechtigkeit impulsgebend war (z.B. NOZICK 1994; ACKERMAN 1980; WALZER 1994).

(4) Die systematisch ausgerichtete Analyse und Darstellung eines zentralen Begriffes und Bausteins aus Rawls' Theorie: dies findet seinen Niederschlag in unzähligen Einzelbeiträgen (in Aufsätzen wie auch Lexikonartikeln), aber insbesondere auch in Sammelbänden zu Rawls (siehe v.a. HÖFFE 1977; HÖFFE 1998, FREEMANN 2003)

(5) Komparativistisch ausgerichete Studien, die Rawls' Denken insgesamt oder bezogen auf Einzelaspekte im Vergleich zum Ansatz eines anderen Denkers analysieren und beurteilen: etwa Rawls/Strauss (KAUFFMANN 2000); Rawls/Walzer (SEIBERT 2004), Rawls/Habermas (FORST 1999).

(6) Die anwendungsorientierte Adaption bzw. Modifikation des Rawls' -schen Gerechtigkeitsdenkens oder einer seiner wesentlichen Elemente auf einen sozialen Handlungsbereich wie Umwelt oder Gesundheitswesen (siehe hierzu Kap. VI)

(7) Anwendungsorientierte Studien, die länderspezifisch ausgerichtet sind: z.B. Ungarn oder Indien.

(8) Der Rekurs auf Elemente Rawls'schen Ursprungs in Studien mit eigenständigem Erkenntnisinteresse zum Aufbau des Gedankengangs, zur Ausgestatung der Darstellung oder Untermauerung der Argumentation (z.B. HINSCH 2002; FORST 2003; GOSEPATH 2004).

(9) Die Untersuchung und Darstellung der Wirkungsgeschichte des Rawls'schen Denkens.[28]

---

26 Vgl. dazu POGGE 1994: 177.

27 Dieser Punkt dürfte auf einen Großteil der Rawls-bezogenen Beiträge zutreffen.

28 Zumindest Einzelpunkte dürften auch für die Auseinandersetzung mit anderen Denkern und Theoretikern zutreffend sein. Dennoch denke ich, dass einzelne Punkte sich als ›Rawls‹-spezifisch klassifizieren lassen.

Diese Wirkungstypologie ließe sich zum Beispiel noch ausdifferenzieren nach ihren spezifischen Referenzpunkten, die sich an Rawls' Hauptschriften festmachen ließen: *Theorie der Gerechtigkeit*, *Politischer Liberalismus*, *Das Recht der Völker* oder *Gerechtigkeit als Fairness*. Allerdings würde die Ergebniserhebung dadurch noch komplexer. Daher verzichte ich auf diese Form der Ausdifferenzierung.

Die Liste beansprucht zwar keineswegs Vollständigkeit, doch unterstelle ich, dass der größte Teil an Beiträgen zum Denken und Werk Rawls' sich einem der genannten ›Wirkungstypen‹ zuordnen lässt. Welche davon lassen sich nun in einem engeren Sinne nicht nur als wissenschaftlich, sondern als genuiner Beitrag zur Rawls-Forschung kassifizieren? Keinem der genannten Typen möchte ich den wissenschaftlichen Anspruch streitig machen, doch sehe ich insbesondere in den Typen (4) - (8) de facto das Potenzial zu fundierten Forschungsbeiträgen.

Was lässt sich nun als *Notiz zur Rawlsforschung* – und mehr als eine Notiz zu formulieren, soll auch nicht beansprucht sein – festhalten? Die facettenreiche wissenschaftliche Auseinandersetzung lässt sich ausgehend von der zuvor aufgelisteten Typologie zu drei Formaten kondensieren: kritisches Analysieren, konstruktives Weiterdenken, applikatives Modifizieren. Überdies lassen sich die in Schlusskapitel benannten Desiderata durchaus als Impulse zu einer vielseitigen Rawlsforschung verstehen, die in einem engeren Sinne betrachtet erst am Anfang eines Weges steht.

5. Erläuterungen zu Motivation, Methode und Aufbau

Wer sich einem Klassiker oder einem klassischen und viel beachteten Thema mit dem Vorhaben einer neuen Studie zuwendet,[29] steht irgendwann unweigerlich vor der Frage, ob sich ein solches Unternehmen denn angesichts der inzwischen unüberschaubaren Vielzahl bereits vorhandener einschlägiger Publikationen aus wissenschaftlicher Perspektive überhaupt rechtfertigen lässt. Kurz gefasst: Warum noch eine Studie zu John Rawls? Warum noch eine Untersuchung zu seinem Gerechtigkeitsdenken? Die Vielzahl der Publikationen darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es im deutschsprachigen Raum an grundlegenden Gesamtdarstellungen

[29] Kersting nimmt Rawls zu Recht in die Reihe der Klassiker auf (vgl. KERSTING 2001: 7).

zu Rawls' Gerechtigkeitsdenken nur einige wenige gibt. Hier sind und waren vor allem die zuvor präsentierten ›Promotoren‹ produktiv und führend.

Nun zur Frage der Motivation und zu den Zielsetzungen: Wissenschaftliche Neugier und fachliches Interesse sind erste und allgemeine Gründe, auf die man sich stets berufen kann und die gegenüber potenziellen Einwänden auch mit einer gewissen Immunität ausgestattet sind. Keine Frage, diese Gründe spielen auch in die Motivation zu dieser Studie hinein. Weitere, ich hoffe gute Gründe, die das Unternehmen rechtfertigen, dürften sich aus den nachfolgend skizzierten Zielsetzungen ergeben.

Die mit der Studie zu Rawls' Gerechtigkeitsdenken gesetzten Ziele sehe ich *erstens* im Bestreben eine aktuelle grundlegende Darstellung des Gerechtigkeitsdenkens bei John Rawls zu geben und somit auch einen systematischen Überblick vor dem Hintergrund eines im Prinzip abgeschlossenen Oeuvres, das zwar ›*A Theory of Justice*‹ (1971) zum Fundament hat, aber durch jüngste Publikationen bis in die Gegenwart hinein reicht. Durch die erst vor wenigen Jahren und somit kurz vor seinem Tode erschienene Schrift ›*Justice as Fairness. A Restatement*‹ (2001) hat John Rawls seinen gerechtigkeitstheoretischen Ansatz einmal mehr bekräftigt; mit diesem Schlussstein auf das Theoriegebäude seines Gerechtigkeitsdenkens kann dieses aus der Sicht Rawls' als abgeschlossen und besiegelt gelten.

Zweitens nimmt das Nachzeichnen der Wirkungsgeschichte neben den libertären und kommunitarischen Einwänden insbesondere Positionen der feministischen Kritik in den Blick, die bislang – zumindest in einer Gesamtdarstellung – noch keine Berücksichtigung gefunden hat.[30]

Drittens: Im Zentrum des hier vorrangig sozialethischen Fokus auf Rawls' Gerechtigkeitsdenken steht das Bestreben, die Relevanz für unterschiedliche Anwendungskontexte aufzuzeigen, indem die Wirkung von Rawls' Gerechtigkeitsdenken darin nachgezeichnet wird. Insbesondere dieser dritte Punkt stellt gegenüber anderen Studien zu Rawls in seiner Durchführung als Zusammenschau ein gewisses Novum dar.

Viertens wird in einer ersten Annäherung aufgezeigt, auf inwiefern sich Berührungspunkte zwischen Rawls' Gerechtigkeitsdenken einerseits und christlicher Theologie und Sozialethik andererseits bereits ergeben haben bzw. ergeben könnten. Da dies – abgesehen von der Thematisierung einer sozialen Gerechtigkeit – ein weithin noch unbestelltes Feld ist, soll zumindest andeutungsweise eine erste Spur für eine weitere konstruktive Auseinandersetzung gelegt werden.

---

30 Feministische Kritik an Rawls' Gedankengebäude und Theorieelementen wird bemerkenswerterweise nur von Frauen zum Thema gemacht.

Diese Zielsetzungen, aus denen auch innovative Intentionen deutlich werden dürften, bringen entsprechende methodische Implikationen mit sich. So betrachte ich Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* zwar als Fundament seines Gerechtigkeitsdenkens, und widme der dazu hinführenden und grundlegenden Darstellungen einen breiten Teil meinen Ausführungen. Dennoch gehe ich integrativ vor. Dass heißt, ich umgehe eine strikte chronologische Werksgeschichte und versuche, dort, wo es sich aus inhaltlichen Gründen nahelegt, Rawls' Gedanken und Gesichtspunkte zu einer Fragestellung aus unterschiedlichen Phasen seines Schaffens und das heißt aus den verschiedenen Publikationen zusammenzuführen.

Hinsichtlich der systematischen Anlage dieser vorliegende Studie bin ich mir durchaus bewußt, dass das Design der Darstellung nur eine Möglichkeit unter vielen darstellt und auch aus Gründen der praktikablen Durchführung letztlich Interessenschwerpunkte widerspiegelt, wie sich insbesondere aus der Perspektive einer theologischen Ethik und auf der Höhe der Zeit befindlichen Sozialethik ergeben. Insofern wird eine bevorzugte Auswahl sozialethischer und politisch-ethischer Fragestellungen nicht zu übersehen sein.

Der Aufbau der vorliegenden Studie lässt sich wie folgt skizzieren: Der *erste Schritt*, mit dem ich auf Rawls' Gerechtigkeitsdenken zugehe, legt dar, in welcher Weise *A Theory of Justice* einen unvergleichlichen Impuls zur Re-Etablierung der politischen Philosophie gegeben hat (Kap. I). Thematisiert wird hier zum einen die Rückkehr normativen Denkens, zum andern die zentrale Stellung des Gerechtigkeitsdiskurses.

Das *zweite Kapitel* rückt Rawls' Hauptwerk Eine Theorie der Gerechtigkeit ins Zentrum. Anhand zentraler Themen und Ideen soll der moralphilosophische Gehalt dargelegt und das sozialethische Profil deutlich gemacht werden.

In einem *dritten Kapitel* werden skizzenhaft Grundlinien der Kritik nachgezeichnet und die kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit Rawls' Gerechtigkeitsdenken exemplarisch (Habermas und Nussbaum) aufgezeigt. Das *vierte Kapitel* dreht sich um die Rawls'schen Innovationen, die er unter dem Titel eines Politischen Liberalismus ausgearbeitet hat. *Kapitel Fünf* skizziert den Lernprozess für Theologie und einer ihr verpflichteten Ethik in der Rezeption von und Auseinandersetzung mit dem Gerechtigkeitsdenken von Rawls. Anwendungskontexte stehen im Mittelpunkt der Darstellung von *Kapitel Sechs*: Hier wird nachgezeichnet in welcher Weise die Rawls'schen Gerechtigkeitsgrundsätze und diverse Elemente seiner Theorie in der ethischen Reflexion auf die spezifische gesellschaftlichen Anwendungsfeldern aufgenommen, weiterentwickelt und modifiziert wurden. Das abschließende *siebente Kapitel* unternimmt es, die Bedeutung Rawls für die

politische Philosophie zu vergegenwärtigen und ausgehend von den Erkenntnisse der Studie identifizierte Forschungsdesiderate zu formulieren.

So bleiben an dieser Stelle noch einige *methodische-technische Hinweise* anzubringen:

- ▷ Die Referenzen zu Rawls' Texten werden zumeist mit Siglen wiedergeben, die im Literaturverzeichnis aufgeschlüsselt sind. Auf die Stellen in der Theorie der Gerechtigkeit wird neben der Seitenzahl der deutschen Übersetzung zuvor auch auf den entsprechende Abschnitt mit ›§‹.
- ▷ In der Darstellung des Rawl'schen Gedankengutes bin ich bemüht, dies unterscheidbar von Überlegungen dritter oder meiner eigenen Interpretation zu halten. Das bedeutet, dass ich in den ausgewählten Themenfeldern bei den Paraphrasierungen und Zusammenfassungen so nah wie möglich an Rawls' eigener Darstellung zu bleiben versuche. Die gezielte Auswahl wörtlicher Zitate soll diese Intention unterstreichen.
- ▷ Kursiv gedruckte Passagen im Text wie in den Zitaten stammen von mir, sofern dies nicht ausdrücklich anders vermerkt ist.
- ▷ Sekundärliteratur wird mit Autorennamen und Jahreszahl angegeben. Im Literaturverzeichnis sind die Titel, die sich in der Formulierung oder der Sache nach auf Rawls' und seine Werke beziehen getrennt von der darüber hinaus berücksichtigten oder eingearbeiteten Literatur aufgelistet.

I. Renaissance durch Rawls: Der Impuls Wiederbelebung der politischen Philosophie[31]

Geradezu legendär ist inzwischen der selten ausbleibenden Hinweis auf die Bedeutung Rawls' für die Wiederbelebung der politischen Philosophie:[32] Mit dem Erscheinen von *A Theory of Justice* wurde der Stein vom Grab der politischen Philosophie weggerollt. Das Jahr 1971 wird daher von unzähligen Stimmen aus der akademischen Welt wenn nicht als eine Art Stunde Null, dann zumindest als ein Wendepunkt der politischen Philosophie gesehen (DAVION/WOLF 2000b: 1).[33] Noch fünfzehn Jahre zuvor hatte der amerikanische Politikwissenschaftler *Peter Laslett* mit seinem inzwischen weithin famosen, aber aufgrund der fehlenden Tiefenschärfe nicht unumstrittenen Diktum[34] – »*political philosophy is dead*« – den Tod der politischen Philo-

[31] Auf einige instruktive *neuere Darstellungen zur Politischen Philosophie* (teils mit historischem, teils mit systematischem Schwerpunkt) sei eingangs hingewiesen: Christoph Horn, *Einführung in die Politische Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003 [Lit.!]; Derek Matravers/Jon Pike (Hg.), *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, London/New York 2003; Rüdiger Bubner, *Polis und Staat. Grundlinien der Politischen Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002; André Brodorcz/Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart*, 2 Bde., Opladen: Leske+Budrich 2002; Peter Nitschke, *Politische Philosophie*, Stuttgart – Weimar: J.B. Metzler 2002; Dudley Knowles, *Political Philosophy*, London 2001; Heinrich, Meier, *Warum Politische Philosophie?*, Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler 2000; Anne Baudart, *Die Politische Philosophie*, Bergisch Gladbach: BLT 1998; Will Kymlicka, *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*, Frankfurt a.M.: Campus 1997 [Studienausgabe], amerik. OA: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: University Press 1990; Jonathan Wolff: *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford 1996.

[32] Ich habe mich für die Kleinschreibung von ›politische‹ Philosophie entschieden, wenngleich es in der Literatur unterschiedlich gehandhabt wird (bei größerer Tendenz zur Kleinschreibung); eigentlich ist die Großschreibung nur zur Kennzeichnung der akademischen Disziplin ›Politischen Philosophie‹ gedacht..

[33] Als einer von wenigen betont Gary S. Schaal, dass die Wiederbelebung bzw. Wiederentdeckung der normativen Politischen Theorie wissenschaftsgeschichtlich und wissenssoziologisch (nach wie vor) erklärungsbedürftig sei. In der Tat begnügen sich die meisten Autoren mit dem Hinweis auf die verkürzenden Chiffre *1971* und somit auf die dahinter stehende einschneidende Zäsur, die sich mit dem Namen *›Rawls‹* und dessen *A Theory of Justice* verbindet (vgl. SCHAAL 2002: 508).

[34] Schaal disqualifiziert Lasletts' Todesmetapher als »akademische Kampfrhetorik«, die sich nicht zur konzisen Beschreibung der Vitalität einer einzelnen Disziplin eigne (vgl. SCHAAL 2002: 509). Zudem weist er grundsätzlich darauf hin, dass der »der Status politischer Theorien und die Einschätzung ihrer ›Lebendigkeit‹ im 20. Jahrhundert« nachhaltig variierten (SCHAAL 2002: 505).

sophie proklamatorisch diagnostiziert (Laslett 1956: vii).[35] Es bedarf eigentlich keiner zusätzlichen Kommentierung, dass der Exitusbefund mit Blick auf die politische Philosophie auf der einen Seite und die Kunde ihrer Wiederbelebung auf der anderen Seite in einem logisch-historischen Zusammenhang stehen. Und aus heutiger Sicht gilt: Wer Laslett sagt, denkt Rawls bereits mit (und umgekehrt). Verwundern kann daher nicht, dass Laslett und Rawls für die theoriegeschichtliche Aufarbeitung von Präsenz und Absenz der politischen Philosophie nach 1945 feste Orientierungsmarken und Referenzpunkte sind, wie es etwa in der exzellenten Darstellung des Politikwissenschaftlers Gary S. Schaal eindringlich zum Ausdruck gebracht wird (SCHAAL 2002).[36] Nichtsdestoweniger macht Schaal nachdrücklich auf Missverständnisse und Fehldeutungen des Laslett-Diktums aufmerksam.[37]

In den folgenden Abschnitten leiten insbesondere zwei Fragen unsere Überlegungen: Wie konnte es zur Verdrängung oder zumindest zur

---

35 Laslett führt mit folgenden Gedankengang auf seinen nüchternen Befund hin: »Es gehört zu den Annahmen unseres intellektuellen Lebens in unserem Land, dass es unter uns Menschen geben sollte, die wir für politische Philosophen halten. Als Philosophen – und empfindsam gegenüber allem philosophischem Wandel – sollen sie sich mit den politischen und sozialen Verhältnissen mit der größtmöglichen Allgemeinheit befassen. Sie sollen die Methoden und die Erkenntnisse des zeitgenössischen Denkens auf die offenkundige zeitgenössische soziale und politische Situation anwenden. Dreihundert Jahre lang in unserer Geschichte haben solche Menschen geschrieben [...]. In heutigen Tagen, so scheint es, haben wir sie nicht mehr. Die Tradition ist abgebrochen, und unsere Annahme ist fehl am Platze, wenn es nicht als Glaube an die Möglichkeit betrachtet wird, dass die Tradition wiederaufgenommen werden könnte. Im Augenblick jedoch ist die Politische Philosophie tot« (LASLETT 1956: vii; Übersetzung J.J.F.). Richard Tuck schließt sich im Rückblick der Einschätzung Lasletts an, wenn er die Abwesenheit großer Werke in der politischen Philosophie vermerkt (vgl. TUCK 1995). Der harten Todesmetapher ist allerdings entgegenzusetzen, dass sowohl Laslett selber als auch andere nicht den Niedergang der Politischen Philosophie als solcher konstatieren, sondern ›nur‹ des aus seinem Blickwinkel bedeutendsten Stranges; beklagt wird folglich vor allem die Abwesenheit einer spezifischen Spielart der Politischen Philosophie (vgl. SCHAAL 2002: 509).

36 Schaal (2002) gibt einen vorzüglichen Überblick zu den Strömungen und Auseinandersetzungen in der Politischen Theorie nach 1945. Im Bestreben die größeren Zusammenhänge und Entwicklungslinien zu identifizieren, führt er kursorisch durch wissenschaftliche Paradigmen und Ansätze, die verbunden sind mit Leitbegriffen wie *Behaviouralismus*, *rational-choice-Ansatz, Demokratietheorien* und *liberal-kommunitarische Debatte*. Darüber hinaus behält Schaal auch die Entwicklungen der akademischen Institutionalisierung des politischen Denkens im Blick.

37 Er weist zum einen auf die Vitalität der Politischen Philosophie als akademische Disziplin nach 1945 hin, zum andern benennt er unter anderem mit Isaiah Berlin einen politisch-philosophischen Denker, dessen Hauptwerk in mindestens gleicher Weise in die Reihe der Klassiker gehöre wie Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*. Dass allerdings Rawls deutlich präsenter im Bewußtsein und im politisch-philosophischen Diskurs geblieben ist, lasse sich – so Schaal – vor allem auf die kontroverse Rezeption der *Theorie der Gerechtigkeit* zurückführen, während Berlins Freiheitskonzepte hingegen als weitgehend akzeptiert gelten (vgl. SCHAAL 2002: 512).

Marginalisierung der politischen Philosophie im 20. Jahrhundert kommen? Und: Welcher entgegengesetzte Impuls ging dann von Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* für die politische Philosophie aus? Mit anderen Worten: Was lässt sich zurückblickend zu ›Tod‹ und ›Wiedergeburt‹ der politischen Philosophie sagen?

Angestrebt wird also eine knappe historische Retrospektive, die den wissenschaftlich-akademischen, theoriegeschichtlichen und intellektuell -zeitgeschichtlichen Kontext der politischen Philosophie in den Blick nimmt und schließlich in die Frage nach ihrem normativen Gehalt mündet – denn dieser steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Entwicklung der politischen Philosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Sich allein mit dem Hinweis begnügen zu wollen, die politische Philosophie sei mit der Theorie der Gerechtigkeit auf die wissenschaftliche Bühne oder in die akademische Welt zurückgekehrt, wäre etwas dürftig. Daher soll zumindest in Umrissen deutlich und ersichtlich werden, warum Rawls mit seinem Werk eben nicht nur einer Sternschnuppe gleich kurz aufleuchtete, um dann für immer zu verblassen, sondern vielmehr die Leuchtkraft eines neu entdeckten Sterns hatte bzw. haben konnte – mit besonderer und anhaltender Ausstrahlung eben auf die politische Philosophie (und darüber hinaus).

1. IN MISSKREDIT: POLITISCHE PHILOSOPHIE ANTE RAWLS

Es wäre allzu ambitiös an dieser Stelle zu einem detailorientierten historischen Abriss der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts ansetzen zu wollen. Ein solches Unternehmen verdient eine eigenständige Studie.[38] Daher sollen einige Einschätzungen und Blitzlichter genügen, die zu erhellen vermögen, warum die politische Philosophie im letzten Jahrhundert in Misskredit geraten ist, ja, marginalisiert wurde, und mit Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* wieder ins Zentrum zurückgekehrt ist. Entgegen heutiger Versuche einer präziseren Zuordnung muss ein Rückblick sich allerdings bewußt sein, dass die Trennschärfe zwischen *politischer Theorie* und *politischer Philosophie* nicht immer gegeben war[39]; ein Sowohl-als-auch

---

[38] Überblicksdarstellungen sind leider eine Rarität; zu nennen sind erstens: Karl Graf Ballestrem (Hg.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München u.a.: Oldenbourg 1990 sowie zweitens (als angekündigter Schlussband): Hennig Ottmann, *Geschichte des Politischen Denkens, Band 4: Das 20. Jahrhundert,* Stuttgart –Weimar: J. B. Metzler 2005.

[39] *Politische Theorie* umfaßt für Klaus v. Beyme, einem der bedeutendsten Gegenwartsgelehrten der deutschsprachigen Politikwissenschaft, drei Operationen: erstens geht es darum, *politische Tatsachen festzustellen*, also das zu erheben, *was ist*; zweitens werden *kausale Beziehungen identifiziert* insbesondere mit Blick auf das, *was* in Zukunft *sein wird*, drittens schließlich gelangt man zu Schlußfolgerungen über *wünschenswerte Entwicklungen* und zur Leitfrage, *was sein soll* (v. BEYME 1991: 11). Jedoch gerade der dritte Aspekt ist nicht unumstritten in der bzw. für die Politische(n) Theorie, und für eine auf empirische Sozialwissenschaften ausgerichtete Politikwissenschaft ein Grund, normative Fragen mit einem gewissen Befreiungsimpuls der Politischen Philosophie zuzuweisen. Im Hintergrund steht die Ausdiffenzierung der wissenschaflichen Disziplinen seit dem 19. Jahrhundert, die unter anderem zur Trennung von Philosophie und Sozialwissenschaften und schließlich zur *Emanzipation der Politikwissenschaften* aus der Zuständigkeit der Philosophie geführt hat (vgl. BUBNER 2002: 9). Im Wissenschaftskontext wurde insbesondere die Politische Philosophie in Mitleidenschaft gezogen, haftete ihr doch das Makel des Apriorischen an, während ein neues, positivistisches Wissenschaftsideal Empirie und Exaktheit einforderte. Normative Bestrebungen und legimitatorische Letztbegründungen wurden aus der Politischen Theorie in die Marginalität verbannt (vgl. v. BEYME 1991: 14ff). V. Beyme selbst nimmt Politische Theorie als Gesellschaftstheorie, die das Verhältnis der autonomen Teilbereiche (nach)moderner Gesellschaften untereinander reflektiert, in den Blick (vgl. v. BEYME 1991: 9).
Trennungsversuche auf der einen Seite, Mischformen auf der anderen bestimmen somit das Verhältnis zwischen Politischer Philosophie und Politischer Theorie.

kennzeichnet daher manche Zuordnungen von Namen, Werken, Entwürfen und Begriffen. Und während der eine Autor von politischer Theorie spricht, bevorzugt ein anderer den Terminus politischer Philosophie – bei grundsätzlich gleichem Untersuchungsgegenstand. Der Enge der beiden Termini lässt sich jedoch entkommen, wenn man sich etwa dem *Begriff des politischen Denkens* verschreibt, der dem nicht einschränkbaren Nachdenken über Politik bzw. über das politische Ausdruck verleiht (vgl. OTTMANN 2001: 2).[40]

Wann und wie kam es nun zum *Bruch mit einer Tradition des politischen Denkens*, die bis dahin über Epochen hinweg währte? Wolfgang Kersting diagnostiziert:

> »Jahrhunderte lang war die soziale und politische Welt der Menschheit einer der vornehmsten Gegenstände der Philosophie, bewährte sich die Philosophie als herausragendes Reflexionsmedium in der unaufhörlichen kulturellen Selbstverständigung der Menschen und kleidete die Gerechtigkeitsdiskurse der Gesellschaft und die Auseinandersetzung um die inneren Bestimmungen eines guten allgemeinen Lebens in ihre feinere und genauere Begrifflichkeit. Doch seit Mitte des 19. Jahrhunderts war diese Tradition der politischen Philosophie abgebrochen, hatte sich die Philosophie zunehmend von der politischen Welt entfremdet« (KERSTING 2001: 14).

Die Zuordnung dürfte nicht zuletzt vom Reflexions- und Wissenschaftssubjekt, von dessen Erkenntnisinteresse und methodischen Ansätzen abhängig sein. Im historischen Rückblick wie in zeitgeschichtlicher Betrachtung wird man jedenfalls feststellen können, dass es nicht nur Berührungspunkte, sondern auch Überschneidungen gibt: Das wird unter anderem deutlich, insofern politische Denker und Denkerinnen sowohl der Politischen Philosophie als auch der Politischen Theorie zugeordnet werden. Und der von G. Schaal und A. Brodocz herausgegebene umfangreiche Doppelband zur Politischen Theorie hätte vor diesem Hintergrund ebensogut unter ›Politische Philosophie der Gegenwart‹ firmieren können.

Allein jedoch den *normativen Anspruch* – im Sinne von v. Beymes »dritter Operation« – zum Unterscheidungskriterium zwischen Politischer Philosophie und Politischer Theorie machen zu wollen, wäre zu oberflächlich und würde zweifelsohne den berechtigten Protest der (auch) normativ orientierten Politischen Theoretiker provozieren. Vgl. hierzu auch die Differenzierungspostulate Schaals, der zur deutlicheren Unterscheidung zwischen Politischer Theorie und Politische Philosophie sowie zwischen normativen und deskriptiven Ansätzen mahnt (vgl. Schaal 2002: 508; s. insbes. dort auch Fn. 16).

40 Mit dem *Begriff des politischen Denkens* entgeht man zudem der Gefahr von Monopolisierungen: Weder besitzt die Philosophie gegenüber nichtwissenschaftlichen Kontexten ein Monopol zur Deutung von Politik, noch kann dies Sache einer Disziplin allein sein (vgl. OTTMANN 2001: 3).

Irrationalismusverdacht, die Diskreditierung als metaphysische Spekulation, der Vorwurf der Vorwissenschaftlichkeit gegenüber Praktischer wie politischer Philosophie führten schließlich dazu, dass das *Interesse an normativen Fragen verdrängt* wurde: »Das philosophische Bemühen um objektiv gültige normative Orientierungen im privaten und öffentlichen Handlungsbereich erschien im harten Licht der Aufklärung als uneinsichtige Anhänglichkeit an längst widerlegte vorwissenschaftliche Weltsichten und Erkenntnisprogramme« (KERSTING 2001: 14).

Christoph Horn betont, dass die politische Philosophie im 20. Jahrhundert von zwei Seiten her in Misskredit geraten sei:

»Ignoriert wurde sie zum einen von der *phänomenologischen Schule*, besonders von Husserl und Heidegger. Zumindest für Heidegger ist klar, dass er sowohl die Praxisnähe als auch die normativen Aspekte der politischen Philosophie ablehnte. [...] Zum anderen wurde die politische Philosophie in der *logisch-empiristischen Tradition*, im Wiener Kreis und bei Wittgenstein marginalisiert. Hierbei spielt eine zentrale Rolle, dass man politische Normativität entweder als subjektiv-expressives Phänomen auffasste oder als das unhintergehbare Sprachspiel« (HORN 2003: 10).[41]

In der Nachfolge von David Hume (und der exklusiven Anerkennung empirischer und analytischer Sätze als sinnvolle Sätze) wird im *logischen Empirismus* letztlich »alle normative praktische Philosophie aus dem Bereich verantwortbarer philosophischer Tätigkeit verbannt und alles Nachdenken über das Gute und Gerechte, über Werte und Legitimation unter das Verdikt des Unsinns gestellt« (KERSTING 2001: 16). Für Kersting ist es daher evident, »dass im Schatten dieses Dogmas von der Wahrheitsunfähigkeit sittlicher Urteile keine Moralphilosophie, keine normative politische Philosophie gedeihen kann. Eine argumentative, Gründe vortragende Philosophie der Herrschaftslegitimation und Herrschaftslimitation durch Gerechtigkeitsprinzipien ist nicht möglich, wenn normative Urteile indiskutable Geschmacksangelegenheiten sein sollen« (KERSTING 2001: 17).

---

[41] Gerade der zweitgenannten Strömung des *logischen Empirismus* weist Peter Laslett die Schuld einerseits am Rückzug der Philosophie auf sich selbst zu, andererseits daran, dass sie den logischen Status aller ethischen Aussagen in Zweifel gezogen habe und durch ihre Errichtung rigoroser Standards der Verständlichkeit die traditionellen moralphilosophischen Systeme auf eine Ansammlung von Unsinn zu reduzieren drohte (vgl. LASLETT 1956: ix). Was Laslett schlussendlich beklagt, ist das Fehlen bzw. der *Verlust der normativen Dimension in der Politischen Philosophie*.
Horn verweist im Übrigen ausdrücklich auf die Kontrastpunkte zum misskreditierenden Mainstream durch Hannah Arendt zum einen, Karl R. Popper zum andern.

Dass die politische Philosophie zumindest von bestimmten Denkströmungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Misskredit gebracht wurde,[42] darf nun nicht zu der Annahme verleiten, dass politische Philosophie bis zum Erscheinen von Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* ein blinder Fleck auf der Landkarte der politischen Ideengeschichte gewesen wäre. Zu groß und wirkmächtig sind einzelne Namen, die sich der Tradition politischen Denkens zuordnen lassen und die bis in unsere Gegenwart eine aufmerksame oder neu belebte Rezeption erfahren. Der Philosoph Rüdiger Bubner hebt in seiner Bilanz politischen Denkens drei Namen hervor, die für die politische Wissenschaft und das politische Denken in der Nachkriegszeit des 20. Jahrhunderts »wie vereinzelte Leuchttürme« gewirkt hätten: Hannah Arendt, Leo Strauss und Eric Voegelin.[43]

- ▷ *Hannah Arendt* durch ihren Ansatz, die Konzeptualisierung von Politik auf Handeln und Sprechen als Grundmodi der Wesensverwirklichung des Menschen aufzubauen;
- ▷ *Leo Strauss* und seine eigenwillige Rezeption des Naturrechts, dessen zeitenübergreifende Geltung sowohl gegen den relativistischen Historismus der Moderne wie auch gegen sozialwissenschaftliche Manipulationstaktiken zu verteidigen waren; und schließlich
- ▷ *Eric Voegelin* aufgrund seiner eher restaurativen Ausrichtung, politische Wissenschaft im Rekurs auf die Wahrheiten der Überlieferung im klassischen Sinne wiederherzustellen (vgl. BUBNER 2002: 21-25).[44]

Wenngleich mit Arendt, Strauss und Voegelin die Präsenz politischer Philosophie nicht zu übersehen ist, setzt Rawls später dann doch deutlich

---

[42] Die Kritik bzw. der Misskredit gegenüber der Politischen Philosophie setzte sich im Laufe des 20. Jahrhunderts fort. Etwa Mitte des 20. Jahrhunderts fand sich die (normative) Politische Philosophie/Theorie insbesondere gegenüber dem *akademischen Höhenflug des Behaviouralismus* in einer nahezu aussichtslosen Verteidigungsposition. Einerseits wurde 1951 durch den Kommentar von David Easton von einem der führenden Protagonisten des Behaviouralismus der »decline of modern political theory« proklamkiert und damit dessen Auftaktsignal gegeben, andererseits gelang es diesem geradezu handstreichartig die *Qualitätskriterien Politischer Theorie* neu definieren (vgl. SCHAAL 2002: 513; 525; vgl. EASTON 1951).

[43] Allesamt aufgrund ihrer Exilszeit nicht ohne Bedeutung für die Entwicklung des politischen Denkens in den USA; vgl. hierzu die von Peter Graf Kielmannsegg u.a. hg. Studie: *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Émigrés and American Political Thought After World War II*, Cambridge: Cambridge University Press 1995. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass es mit Arendt und Strauss gerade zwei Heidegger-Schüler sind, die insbesondere zum Inbegriff einer neuen Hinwendung zu politisch-philosophischen Problemstellungen wurden.

[44] Siehe hierzu BUBNER (2002: 21, Fn. 7.)

andere Akzente als diese Repräsentanten einer »neoklassischen« politischen Philosophie (vgl. OTTMANN 2001: VI).[45] Zudem zeigt er keinerlei Interesse an oder Bemühen um deren Rezeption. Das Unterscheidende, gewissermaßen das *Proprium Rawlsiensis* dürfte im Folgenden noch deutlich werden. Halten wir an diesem Punkt fest:

Trotz der Abwesenheit oder zutreffender: Verborgenheit der politischen Philosophie sollte man sich jedoch nicht der Vorstellung hingeben, »dass die politische Reflexion, die intellektuell-geistige Begleitung des Wandels der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, irgendwann einmal für Jahrzehnte ausgesetzt« hätte (KERSTING 2001: 23). Es gibt durchaus Namen, Ideen, Themen, die im 20. Jahrhundert in herausragender Weise für die *politische Philosophie ante Rawls* stehen, wenngleich sie, zugestandenermaßen, alles andere als Legion sind. Rawls allerdings kommt unbestreitbar das Verdienst zu – und das lässt sich hier schon als ein Zwischenergebnis sagen –, der (faktischen) Abwesenheit der *normativen* politischen Theorie und Philosophie ein Ende gesetzt zu haben. Und »nach den unerfreulichen Kontroversen um die empirische Wende der Politikwissenschaft, [...] bot sich nun endlich die Chance mit einem noch lebendem Philosophen zu kommunizieren, der sich ganz offen mit Problemen auseinanderzusetzen schien, die, wenn auch philosophisch verfremdet, engen Bezug zur politischen Agenda der Gegenwart hatten« (HARTMANN 1997: 111).

[45] Schaal identifiziert als gemeinsames zentrales Thema der von Arendt, Strauss und Voegelin repräsentierten Politischen Philosophie der Nachkriegszeit – nicht zuletzt in Reaktion auf die Erfahrungen des Nationalsozialismus – die *Frage nach der menschlichen Natur* (vgl. SCHAAL 2002: 512f; vgl. PAREKH 1996: 506).

2. RAWLS' IMPULS FÜR DIE POLITISCHE PHILOSOPHIE: ERNEUERUNG DES NORMATIVEN DENKENS

Dass der entscheidende Impuls für die Renaissance der Politischen Philosophie von Rawls und seiner Theorie der Gerechtigkeit ausging, dürfte bar jeden Zweifels und aus der vorausgehenden Darstellung deutlich geworden sein. Zu fragen bleibt allerdings, wie bzw. worin sich der Rawls'sche Impuls für das politische Denken spezifizieren lässt: Was hat Rawls mit seiner *Theorie der Gerechtigkeit* aufgelegt, das ein unüberhörbares Echo in der Welt der Politischen Denkens hervorgerufen hat und gleichzeitig auch unzählige Nachahmer gefunden hat?

Man wird Kersting wohl unumwunden zustimmen müssen, wenn er Rawls zunächst keine sachliche Innovationsleistung bescheinigen kann: Rawls bringe nicht Unerhörtes oder bislang Ungedachtes zur Darstellung; die politisch-philosophische Erneuerungsleistung bestehe vor allem in der *Wiederherstellung des Zutrauens* in die *normative Leistungsfähigkeit der Philosophie* (vgl. KERSTING 2001: 21)

Insofern Rawls den Diskussionsfaden dort wieder aufnimmt, wo ihn die Politischen Philosophie vor dem Beginn der spekulationsfeindlichen und naturrechtlichen Zeiten hatte fallen gelassen, rekurriert er auf das alte, ausgemusterte *Paradigma des neuzeitlichen Begründungsdenkens* sowie auf die emanzipatorische Programmatik (vgl. KERSTING 2001: 20f; vgl. hierzu BIELEFELDT 1990).

Obwohl Rawls anthropologische Gesichtspunkte durchaus wertzuschätzen weiß und in seinen frühen Studien während seiner College-Zeit insbesondere an der individualethischen Frage nach dem *Charakter* interessiert war, diskutiert Rawls »die großen Fragen der menschlichen Natur« in der *Theorie der Gerechtigkeit* nicht mehr. Und zurückblickend muss es etwas Erstaunen, dass Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* von den totalitären und faschistischen Erfahrungen – wie bereits zuvor angedeutet: provokativ für die normative Theoriebildung in den 1950er und 1960er Jahren – wenig beeinflußt ist. Vielleicht auch ein Grund dafür, dass Rawls wieder an jene Form der klassischen Politischen Philosophie anschließt, die Laslett indirekt eingeklagt hatte. Gary S. Schaal hebt mit Blick auf den Vertragsansatz insbesondere den Anschluß an jenes politische Denken hervor, in dessen Fluchtpunkt sich universelle Geltung findet; zudem benennt er die Erfolgsparameter, mit denen Rawls' Wurf gelingen mußte: Auf der

theoretisch-konzeptionellen Ebene erklärt sich der immense Erfolg der Rawlsschen Theorie auch damit, dass sie keinen

»verstehenden Ansatz entwickelt, sondern im Rahmen einer Gerechtigkeitstheorie konkrete politische Institutionengefüge und normative Evaluationsstandards vorlegt, und so die praktische Dimension der kontraktualistischen Philosophie rehabilitiert. Hinzu tritt, dass die Integration wirtschaftswissenschaftlicher Methoden die Normativität der Theorie gleichsam szientistisch einhegt und so ihre Akzeptabilität steigerte« (SCHAAL 2002: 517)

Mit Rawls' Theorie der Gerechtigkeit setzt die *Modernisierung der Politischen Philosophie* ein:

»Die philosophische Reflexion der modernen Politik war an der Zeit; sie hinkte bereits beträchtlich hinter der empirisch orientierten Gesellschaftswissenschaft her. Rawls traf in seiner Kombination von Argumentationssträngen der neuzeitlichen Philosophie mit zeitgenössischen politischen Themen – Gleichheit, Markt, Demokratie – ein Auseinandersetzungsbedürfnis, das ›in der Zeit‹ lag« (HARTMANN 1997: 111).

Die akademische und *wissenschaftsparadigmatische Marginalisierung* der politischen Philosophie spätestens seit den 1950er Jahren stand nicht zuletzt in direktem Zusammenhang mit ihrem normativen Anspruch. Desavouiert wurde die Politische Philosophie also nicht allein aus wissenschaftsmethodologischen,[46] sondern auch aus *wissenschaftstheoretischen* Gründen. Dazu erläutert Kersting: »Die aufgekommenen Lehrmeinungen des Positivismus, des Historismus und des Kulturrelativismus verdrängten alles Interesse an normativen Fragen, das Klima des Szientismus war einer Fortentwicklung von Moralphilosophie und normativer politischer Philosophie nicht günstig« (KERSTING 2001: 14).[47] Und er ergänzt: »Ausdrücklich wird alle normative praktische Philosophie aus dem Bereich verantwortbarer philosophischer Tätigkeit verbannt und alles Nachdenken über das Gute und Gerechte, über Werte und Legitimationen unter das Verdikt des Unsinns gestellt« (KERSTING 2001: 16).

---

[46] Kersting erläutert: »Auch die Oxforder Philosophie der Alltagssprache, die nach dem Zweiten Weltkrieg das philosophische Denken eroberte, war einer Regeneration der normativen politischen Philosophie nicht förderlich. Sie setzte die methodologische Diskreditierung der politischen Philosophie fort, operierte nur mit einem anderen Methodenargument, um der politischen Philosophie Theoriefähigkeit abzusprechen« (KERSTING 1997: 12).

[47] Und Kersting ergänzt: »Die sich ausbreitende szientistische Mentalität ließ das reichhaltige Begründungsrepertoire praktischer Vernunft auf die Klasse empirisch-technischer Gründe zusammenschrumpfen und räumte den Prädikaten der Effizienz und des Nutzens im praktischen Denken kategoriale Dominanz ein« (KERSTING 1997: 12).

Im Schatten des Dogmas von der Wahrheitsunfähigkeit sittlicher Urteile konnte keine normative politische Philosophie, geschweige denn eine Moralphilosophie gedeihen: Wenn normative Urteile fortan als indiskutable Geschmacksangelegenheiten gelten, dann ist eine argumentative Philosophie, die etwa Herrschaft zu legitimieren und Gerechtigkeitsprinzipien zu begründen versucht, schlichtweg nicht mehr möglich (vgl. KERSTING 2001: 17).

Insofern es Rawls nun gelungen war, gewissermaßen die politische Philosophie insgesamt zu rehabilitieren, hatte zugleich auch ihre normative Dimension wieder Geltungskraft erhalten. Daher »kann von einer *umfassenden Rehabilitierung normativer Theorieansätze* innerhalb der politischen Philosophie gesprochen werden« (HORN/SCARANO 2002: 335). Im Grunde genommen sorgte Rawls »für einen Paradigmenwechsel, indem er die normative Fragestellung wieder zur maßgeblichen Perspektive erhob, gleichzeitig aber anti-utilitaristisch argumentierte und die politische Philosophie mit Überlegungen aus der Spieltheorie, den Wirtschafts-, den Sozial- und den Humanwissenschaften verband« (HORN 2003: 11).

Doch worin besteht nun diese normative Dimension, der normative Gehalt der politischen Philosophie? Was kennzeichnet politische Philosophie als normatives Denken? Und: Wird sie durch ihre normative Substanz zugleich zur Moralphilosophie? Nein, das gewiss nicht. Dennoch lässt sich auf Gemeinsamkeiten verweisen.

Die politische Philosophie – auch in Abgrenzung zu anderen Teildisziplinen der Politikwissenschaft – hat mit der Moralphilosophie gemeinsam, »dass es ihr nicht allein um theoretische Grundlagenprobleme geht [...], sondern zusätzlich auch um normative Perspektiven« (HORN 2003: 8). Allerdings sieht Christoph Horn die politische Philosophie deutlich spezieller ausgerichtet als die Moralphilosophie: Zwar kennzeichne beide Disziplinen, dass sie jeweils normative Fragen aufwerfen, doch während die Moralphilosophie auch individualethische Problemstellungen in den Blick nehme, konzentriere sich die politische Philosophie ausschließlich auf institutionenethische Aspekte (vgl. HORN 2003: 9).

Was führt nun zur Normativität in der politischen Philosophie? Die Grundüberlegung setzt an beim Gelingen des sozialen Zusammenlebens: Denn dieses lässt sich nur gewährleisten über die verbindliche Gültigkeit von Regeln und Normen, unter die sich Individuen, Gruppen, Institutionen, sowie der Staat und die Gesellschaft insgesamt gestellt sehen. Das heißt, den am sozialen Zusammenleben beteiligten und mitwirkenden Akteuren, sind normative Standards vorgeben und müssen eingehalten werden:

»Relevant sind vielmehr nur diejenigen Normen, die substanzielle kollektive oder individuelle Vorteile erzeugen, unabhängig von jemandes subjektiver Zustimmung als

verpflichtend oder obligatorisch anzusehen sind und die unabhängig davon gelten, ob sie tatsächlich befolgt werden. Man darf die Frage nach der politischen Normativität also nicht mit der nach den persönlichen Motiven für eine Normakzeptanz verwechseln. Für die hier in Rede stehende Normativität ist es charakteristisch, dass eine Spannung zwischen der idealen Forderung, der subjektiven Akzeptanz und der konkreten Befolgung existiert« (HORN 2003: 82).

Gerade dieses Spannungsverhältnis verweist auf die Kontrafaktizität des normativen Gehalts der politischen Philosophie. Doch nicht nur gegenüber der Faktizität, auch von einer wie auch immer gearteten Regularität einerseits und bloßer Funktionalität andererseits lässt sich die politisch-philosophische Normativität abgrenzen (vgl. HORN 2003: 82f).

Schließlich ergibt sich im Zusammenhang mit der Normativität der politischen Philosophie ein prinzipielles Problem, von dem Horn überdies auch die angewandte Ethik betroffen sieht. Es lässt sich kennzeichnen durch das Dilemma, dass die politische Philosophie es auf der einen Seite mit idealer Normativität, auf der anderen Seite jedoch mit nicht-idealer Alltagsrealität zu tun hat. Nichtsdestoweniger kann sie keineswegs »auf Orientierung an stark kontrafaktischen Normen verzichten« – bei allen Widersprüchen durch die reale Gegebenheiten. Um jedoch einen realitätsfernen utopischen Charakter der politischen Philosophie zu vermeiden ist ihr normativer Gehalt nicht schlechthin das Wünschenswerte, sondern vielmehr, in Kantischer Tradition, »das ›*regulative Prinzip*‹, unter das unser Handeln in der politischen Realität gestellt ist« (HORN 2003: 9).

Da jedoch das normative Optimum unter den real gegebenen Umständen sich zumeist weit entfernt findet von dem, was sich in der Praxis bestmöglich erreichen lässt, wird politisches Handeln nicht selten von der Realisierung hoher Ideale absehen und sich pragmatische Wege suchen müssen, um jeweils das zu realisieren, was sich in einer konkreten Situation faktisch und zugleich bestmöglich erreichen lässt (vgl. HORN 2003: 9). Mit anderen Worten: Die Vermeidung eines realitätsblinden reinen Utopismus in der politischen Philosophie führt zur Orientierung an einem *realitätsnahen Pragmatismus*.

Für Will Kymlicka gibt es in mindestens zwei Hinsichten eine grundlegende Verbindung zwischen politischer Philosophie und Moralphilosophie. Dabei beruft er sich zum einen auf Nozick:

»Die Moralphilosophie liefert den Hintergrund und die Grenzen der Philosophie der Politik. Was die Menschen einander antun dürfen und was nicht, das setzt auch Grenzen dafür, was sie durch den Staatsapparat tun oder zu seiner Errichtung unternehmen dürfen. Die moralischen Verbote, die durchgesetzt werden dürfen, sind

der Ursprung jeglicher Berechtigung, die die grundlegende Zwangsgewalt des Staates überhaupt haben kann.« (Nozick 1974: 6; vgl. KYMLICKA 1997: 12).

Zum andern sieht Kymlicka die Notwendigkeit eines (entsprechend großen) moralischen Rahmens, in den unsere öffentlichen wie auch privaten Verantwortlichkeiten passen (vgl. KYMLICKA 1997: 12).

Die normative Dimension der politischen Philosophie liegt innerhalb dieses moralischen Rahmens und hat ihr Kritikpotenzial gegenüber des realen Verhältnissen zu artikulieren: Dort, »wo die Bedingungen des öffentlichen Lebens in einer konkreten Gesellschaft als unvernünftig, unfrei, ungerecht und dem Wesen des Menschen nicht angemessen charakterisiert werden, ist die politische Philosophie gezwungen, prinzipielle Reflexionen über Vernunft, Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde anzustellen, um Normen für eine bessere Politik zu entwerfen« (WEBER-SCHÄFER 1989: 767).

Vor dem Hintergund der Überlegungen zur Normativität der politischen Philosophie fragen wir hier abschließend: Ist Rawls nun *politischer Philosoph oder Moralphilosoph*? Sicher eine Frage, die sich berechtigterweise nicht nur an John Rawls sondern ebenso an viele seiner Zeitgenossen und an Denker und Denkerinnen der Gegenwart richten lässt. Diese Tatsache zeigt zumindest an, dass sich eine eindeutige Zuordnung eben nicht mit einer fraglosen Trennschärfe vollziehen lässt. Blick man auf Rawls' intellektuelle Biographie und somit sein Gesamtwerk, so wird man ohne Zweifel einen *Rückgang moralphilosophischer Elemente* zugunsten einer *Stärkung der politisch-philosophischen Ausrichtung* feststellen dürfen – wie es insbesondere in der Phase des politischen Liberalismus erkennbar wird (siehe Kap. IV.)

Insbesondere dort, wo Rawls' Denken noch stärker ›metaphysisch‹ geprägt war und auch dort, wo sich mit individualethischen Aspekten innerhalb seines Theoriegebäudes auseinandersetzt, wird man ihm folglich einen stärker moralphilosophischen Akzent nicht absprechen können.

Letztlich kennzeichnet Normativität beides unabhängig voneinander: die politische Philosophie und die Moralphilosophie. Letztere kann allerdings einen starken Einfluß auf die politische Philosophie ausüben, insofern ihre fundamentaleren Normen – in der erforderlichen Modifikation – gerade auch Geltungskraft für den Bereich des Politischen bekommen.

Fazit: Rawls steht zweifelsohne auf dem Fundament der Moralphilosophie. Philosophiegeschichtlich betrachtet allerdings als ›Zwerg auf den Schultern von Riesen‹. Und unübersehbar hat sich sein Denken in den zurückliegenden Jahrzehnten mehr und mehr die Gestalt einer betont politischen Philosophie angenommen.

3. SOLA IUSTITIA? DIE KONZENTRATION AUF DEN GERECHTIGKEITSDISKURS IN DER POLITISCHEN PHILOSOPHIE

Das Gerechtigkeitsdenken floriert. Seit Rawls und über Rawls hinaus. Es gibt wohl kaum einen Bereich ethischer Reflexion, der nicht in irgendeiner Form auf ein Prinzip der Gerechtigkeit zurückgreift. Und für die normativ ansetzende politische Philosophie gilt dies in besonderer Weise. Rawls primordiale Bestimmung der Gerechtigkeit als erste soziale Tugend schlägt hier voll durch. Wie bereits dargestellt, hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die auf Normativität verpflichtete Philosophie fest etabliert und ist nicht mehr wegzudenken. Im Gefolge der skizzierten Renaissance der politischen Philosophie wurden »Theorien entwickelt, die sich nicht darauf beschränken, die allgemeine Rolle des Gerechtigkeitsbegriffs oder den allen gemeinamen Bedeutungsanteil verschiedener Gerechtigkeitsvorstellungen herauszuarbeiten. Vielmehr geht es diesen Theorien darum, selbst moralische Urteile zu fällen, also Aussagen darüber zu formulieren und zu begründen, welche Verhältnisse als gerecht, welche als ungerecht zu bewerten sind« (HORN/SCARANO 2002: 335). Dieser Trend in der Theorieentwicklung fußt nicht selten in der Auffassung, dass die Gerechtigkeitstheorie das Kernstück jeder politischen Philosophie sei. Infolgedessen besteht nun der Anspruch dieser Theorien darin, »Kriterien zu entwickeln, die spezifisch genug sind, um auf unterschiedliche Gebiete und Gegenstandsbereiche angewendet zu werden. Unter Zuhilfenahme empirischer Erkenntnisse sollen diese Kriterien detaillierte Beurteilungen der politischen und sozialen Verhältnisse erlauben« (HORN/SCARANO 2002: 335). Somit scheint der Eindruck, ja im Prinzip der Verdacht zumindest prima facie nicht ganz unbegründet, dass seit Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* und des sich darauf beziehenden Diskurses in der politischen Philosophie sich alles nur noch um Gerechtigkeitsfragen drehe. Doch steht der Begriff der Gerechtigkeit allein auf weiter Flur im Zentrum einer normativen politischen Philosophie? Oder trügt der Schein? Gewiss. Denn keineswegs alle normativen Ansätze in der politischen Philosophie stellen den Gerechtigkeitsbegriff in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen:

»So wird in manchen Theorietraditionen die Ansicht vertreten, der *Vorrang der Demokratie und demokratische Entscheidungsverfahren* setze der Reichweite theoretischer Überlegungen zur Gerechtigkeit enge Grenzen. Im Zentrum normativer politischer Theorien stünden dann keine eigenständigen Gerechtigkeitskonzeptionen, sondern formale Kriterien, die sich auf die Prozeduren und Verfahren beziehen, mit

denen Bürger zu für alle verbindlichen Regelungen gelangen. Andere Theorien halten zwar daran fest, dass die Aufgabe der politischen Philosophie darin besteht, substanzielle normative Bewertungskriterien zu entwickeln. Sie sehen in der Konzentration auf den Gerechtigkeitsbegriff jedoch eine zu starke Einengung. Normative Begriffe wie ›Anerkennung‹, ›Solidarität‹, oder auch ›Fürsorge‹ treten an dessen Stelle oder dienen als Ergänzung. Und schließlich wird des öfteren die Auffassung vertreten, dass universalistische Gerechtigkeitskonzeptionen insgesamt unbrauchbar sind und statt dessen kulturell spezifische Vorstellungen des Guten als normative Grundlagen der politischen Theorie und Praxis dienen sollten« (HORN/SCARANO 2002: 335f).

Und für Christoph Horn hat sich gerade mit der Zäsur durch Rawls »die politisch-philosophische Diskussion erheblich pluralisiert und liberalisiert: Gegenwärtig finden Debatten zu fast allen grundlegenden (normativen und deskriptiven) Fragen der älteren oder jüngeren Theoriegeschichte statt« (HORN 2003: 11). Doch ungeachtet der normativen Mehrdimensionalität politischer Philosophie, die dem Demokratiebegriff einen hohen Stellenwert einräumt ebenso wie dem Leitprinzip der Menschenrechten und den Begriffen der Anerkennung oder Solidarität, bleibt eines unbestreitbar: Die Dominanz des Gerechtigkeitsbegriffs. Gerechtigkeit ist das normative Grundmotiv sämtlicher Intonationen der politischen Philosophie. In den aktuellen Diskursen, wie sie sich in konkreten Anwendungsdiskursen realisieren, ist der Begriff der Gerechtigkeit ebensowenig wegzudenken wie der Rekurs auf das Gerechtigkeitsdenken von Rawls und seiner politisch-philosophischen Epigonen. Wer politische Philosophie betreibt, kommt um die Gerechtigkeitsfrage nicht herum. Wenngleich sich folglich politische Philosophie vornehmlich als Gerechtigkeitsdenken identifizieren lässt, so wäre allerdings eines als Deutung der Programmatik der politischen Philosophie übertrieben: Ein ›*sola iustitia*‹.

4. Ein Ausblick: Rawls zu den Aufgaben der Politischen Philosophie

Vielleicht muss es aufgrund der Fülle an Literatur der zurückliegenden drei Jahrzehnte verwundern, dass ein Nachlassen des Interesses an politischer Philosophie (immer noch) nicht erkennbar ist. Im Gegenteil: »*political philosophy is staying alive!*« – so könnte man heute der Diagnose Lasletts aus dem Jahre 1956 entgegen schmettern. Blickt man auf den gegenwärtigen Diskurs und die damit verbundenen literarischen Erträge, wird man feststellen dürfen, dass *politisches Denken floriert*. Doch nicht nur die zahlreichen aktuellen Publikationen zur politischen Philosophie belegen dies,[48] auch in den Einzelwerken zu bestimmten Themenschwerpunkten oder Theorieentwürfen manifestiert sich die Vitalität politischen Denkens. Der Anschluss an neuzeitliches Denken hat sich verstetigt und insgesamt ist ein Wiederaufnehmen sowie eine Fortschreibung verschiedener Traditionslinien erkennbar, die sich mitunter an den bereits genannten herausragenden politischen Denkern des 20. Jahrhunderts festmachen, aber auch bis in die Antike zurückreichen.[49] Ein Umstand, der sich nicht zuletzt der Pluralität der Denkansätze sowie der individuellen Favorisierungen und Forschungsneigungen verdankt.

Nachdem in den vorangehenden Abschnitten Status und Befindlichkeit wie auch die Normativiät der politischen Philosophie thematisiert wurden, soll abschließend die grundsätzliche Frage nach der Aufgabe der politischen Philosophie gestellt werden, um Rawls hier eine Antwortmöglichkeit einzuräumen. Denn in zunehmend differenzierter Weise hat er diese Aufgabendimensionen in der Fortschreibung seines Theoriegebäudes entfaltet. Wenngleich dieser Ausblick letztlich eine Art Vorgriff auf Rawls' jüngeres Werk darstellt, ist es dennoch sinnvoll und hilfreich, an dieser Schwelle im Übergang zur Analyse der *Theorie der Gerechtigkeit* zumindest kurz jene *vier Aufgaben*, die Rawls der *politischen Philosophie* »im Rahmen der öffentlichen politischen Kultur einer Gesellschaft« zuschreibt (GFN 19), zu referieren – spiegeln sich darin doch auch Selbstverständnis und Motivation von Rawls' politischem Denken wider:

Eine *erste* Aufgabe – Rawls nennt sie die »*praktische* Rolle« – ergibt sich sich aus der *Dissens- und Konfliktrealität* einer pluralen Gesellschaft und

48 Siehe hierzu Fn. 1, S. 20.

49 Ganz ungeachtet übrigens der zahlreichen intensiven Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Autorinnen und Autoren politisch-philosophischer Werke bzw. Diskursbeiträge.

dem damit eng verbundenen *Ordnungsproblem*. Sie besteht darin, auf heftig umstrittene Fragen aufmerksam zu machen und entgegen dem Anschein der Differenz herauszufinden, ob sich ein gemeinsames Fundament philosophischer und moralischer Überzeugungen identifizieren lässt. Ist dies jedoch nicht in der angestrebten Weise möglich, dann zielt diese praktische Aufgabe zumindest auf eine Eingrenzung des Dissenses und der widerstreitenden Meinungen – mit der Leitperspektive, die soziale Kooperation unter den Verhältnissen der wechselseitigen Achtung der Bürger zu ermöglichen (vgl. GFN 20). Aufgrund der erstgenannten Charakterisierung lässt sich dieser praktischen Aufgabe somit auch eine *heuristische* Funktion zuschreiben. Zudem verweist Rawls zumindest indirekt und im Rekurs auf historische Beispiele auf den kreativen Impuls sozialer Konflikte für die politische Philosophie (vgl. GFN 19).

Die *zweite* Aufgabe, die Rawls skizziert, besteht in einer *hermeneutisch-integrativen Orientierungsleistung*, insofern »die politische Philosophie zu der Art und Weise beitragen kann, in der die Angehörigen eines Volks ihre politischen und sozialen Institutionen insgesamt auffassen sowie ihre grundlegenden Ziele und Zwecke als Mitglieder einer historisch gewordenen Gesellschaft – einer Nation – im Gegensatz zu ihren Zielen und Zwecken als Individuen oder als Angehörige von Familien und Verbänden« (GFN 21). Diese politische Hermeneutik ermöglicht den Mitglieder jeder zivilisierten Gesellschaft ein Selbstverständnis als Gesellschaftsangehörige mit einem bestimmten politischen Status: so etwa als gleichberechtigte Staatsbürger in der Demokratie; sie verstehen zudem, wie ihr politischer Status ihr Verhältnis zur sozialen Umwelt beeinflußt (vgl. GFN 21). Der theoretische Grundgedanke hierbei liegt darin, dass die politische Philosophie als Tätigkeit der Vernunft im begrifflichen Raum verschiedener Zwecke – der individuellen und gemeinschaftlichen sowie der politischen und sozialen Zwecke – zu orientieren vermag (vgl. GFN 21). Sie hat demnach aufzuzeigen, »wie diese Zwecke in einem passend formulierten Konzept einer gerechten und vernünftigen Gesellschaft kohärent miteinander zusammenhängen können« (GFN 22).

Drittens führt Rawls im Anschluss an Hegel ein *Bemühen um Versöhnung* an: Der Blick auf die philosophische Rationalität und jetzige Vernünftigkeit sozialer Institutionen vermag Enttäuschung und Zorn zu beschwichtigen, die wir gegenüber der eigenen Gesellschaft und der Geschichte hegen.[50] Die

[50] Rawls mag hier die Vereinigten Staaten mit historischen Schatten wie Sklaverei und andersweitige Diskriminierungen von Schwarzen im Sinn haben, aber diese Funktion der politischen Philosophie spricht zweifelsohne gerade auch das Bewusstsein der Mitglieder der bundesrepublikanischen Gesellschaft an, wenn man die Erfahrung der nationalsozialistischen Diktatur mit der Entwicklung zu einer soliden Demokratie kontrastiert.

Versöhnung ermöglicht nicht zuletzt, dass wir uns mit unserer realen sozialen Welt nicht nur einfach abfinden, sondern sie vielmehr akzeptieren und schlussendlich positiv bejahen (vgl. GFN 22). Mit Blick auf die Pluralität der tiefgreifenden und nicht auszuräumenden Unterschiede in den umfassenden Auffassungen und Wertvorstellungen der Mitglieder einer modernen demokratischen Gesellschaft, kann die politische Philosophie sich darum bemühen, sich mit dieser Pluralität zu versöhnen und zwar – so Rawls – »indem sie zeigt, was daran vernünftig und in politischer Hinsicht womöglich sogar heil- und nutzbringend ist« (GFN 23).[51]

Als *vierte* Aufgabe kennzeichnet Rawls das Sondieren der *Grenzen des politisch-praktisch Möglichen* und qualifiziert somit die politische Philosophie als *realistische Utopie*. Die Zukunftshoffnung für eine Gesellschaft beruht auf der Überzeugung, »dass die soziale Welt zumindest eine passable politische Ordnung zulässt, so dass ein ziemlich gerechtes, wenn auch nicht vollkommenes Staatswesen möglich ist« (GFN 23f). Das Faktum des Pluralismus (siehe hierzu IV.5) begrenzt allerdings die unter den Bedingungen unserer sozialen Welt praktischen Möglichkeiten. Nichtsdestoweniger gibt Rawls zu bedenken, »dass die Grenzen des Möglichen nicht durch das Wirkliche gegeben sind, denn die politischen und sozialen Institutionen können ebenso wie vieles andere in höherem oder geringerem Maße verändert werden« (GFN 24).

Insbesondere die vierte, realutopische Aufgabe dürfte mit der Leitperspektive ›*gerecht, wenn auch nicht vollkommen*‹ eine stete Antriebsfeder und vielleicht auch eine selbstgesetzte Verpflichtung für Rawls eigenes politisches Denken gewesen sein.[52] Die von Rawls erst relativ späte in dieser Weise ausdifferenzierte Aufgabenstellung der politischen Philosophie lässt sich auch und gerade retrospektiv auch als hermeneutischer Schlüssel zu seinem Gesamtwerk verstehen.

Nicht nur mit den konkreten Akzenten, sondern überhaupt mit der Benennung einiger Aufgaben der politischen Philosophie hebt Rawls sich in bemerkenswerter Weise ab von allgemeinen Darstellungen zur politischen Philosophie, die sich wiederum auszeichnen durch die Benennung der Themenfelder, denen sie sich zuzuwenden hat bzw. mit denen sie sich auseinanderzusetzen hat und aus denen sich letztlich auch ihre Aufgabenstellungen ergeben. Nimmt man jedoch das breite Spektrum der Themen

---

51 Rawls mahnt in dieser Versöhnungsaufgabe der politische Philosophie aber auch zu besonderer Behutsamkeit, da er gerade hier die *Möglichkeit des Missbrauchs* sieht: Etwa um einen ungerechten oder unwürdigen Status quo zu rechtfertigen und insofern ideologisch zu werden (vgl. GFN 23, Fn. 4).

52 Pogge hat in seinem Rawls-Buch diesem Aspekt einen eigenen Abschnitts gewidmet und zeigt Rawls' Motivationsgrund auf (vgl. POGGE 1994: 34f)

der politischen Philosophie in den Blick (vgl. HORN 2003: 11-13), so fällt auf, dass Rawls' politisches Denken nur einen bestimmten, relativ kleinen Ausschnitt aus diesem Spektrum zum Thema hat: nämlich die Frage nach der Gerechtigkeit politischer und sozialer Institutionen mit deutlichen Berührungspunkten zu Aspekten der Grundrechte und Grundfreiheiten als weitere bedeutende Themen politischer Philosophie.

Während insbesondere die Frage der Staatsbegründung als klassisches Problem sowie Reflexion auf legitime Staatsaufgaben einen zentralen Stellenwert im Themenaufriß der politischen Philosophie einnimmt (vgl. HORN 2003: 15-31), setzt Rawls im Grunde genommen den Staat bereits als gegeben voraus. Mit anderen Worten: Rawls setzt auf einer zweiten Stufe politischen Philosophierens ein und befasst sich im Wesentlichen mit der Rechtfertigung der staatlichen Institutionen unter dem Kriterium der Gerechtigkeit. Die Auseinandersetzung mit Demokratie als als Form des politischen Systems stellt einen weiteren Schwerpunkt der politischen Philosophie dar; auch hier nimmt Rawls ein westlich-demokratisch System als Rahmen für sein politisch-philosophisches Programm voraus.

Welche weiteren Aufgabenstellungen, die über das von Rawls entworfene Programm hinausgehen gibt es? Zunächst fällt auf, dass sich eine systematisch ausdifferenzierte Programmatik zur politischen Philosophie andernorts nicht in vergleichbarer Weise findet. Ergänzend zu den von Rawls genannten Aufgaben der politischen Philosophie lassen sich thematische Schwerpunkte und Herausforderungen nennen, mit denen sich die politischen Philosophie auseinanderzusetzen hat. Aus diesen wiederum ergeben sich dann die zu konkretisierenden Aufgabenstellungen: Zu diesen zählen insbesondere:

- ▷ die Reflexion über den Staat: Legitimation und Limitation seines Handelns bzw. seiner Handlungsstrukturen, insbesondere mit Blick auf Freiheit und Autonomie des Individuums;
- ▷ die Charakterisierung und Begründung von Herrschaft;
- ▷ die Mitwirkung an der Herrschaft durch die Prinzipien der Demokratie und Prozesse politischer Partizipation;
- ▷ Legitimation und Sinngebung menschlichen Handels in gesellschaftlichen Strukturen und politischen Ordnungen;
- ▷ die Reflexion zum Begriff der Macht: auch hier die Frage nach ihren Strukturen, deren Wirkung und ihre Legitimation;
- ▷ das Verhältnis von Staat und Recht;

- die Postulierung und Begründung von Menschenrechten, Grundrechten, Bürgerrechten;
- die Rechtfertigung von Eigentumsordnungen und Wirtschaftsformen;
- die Rechtfertigung von Krieg und die Begründung von Frieden insbesondere in der zwischenstaatliche, das heißt internationalen Dimension;
- das Verhältnis von Sicherheit und Freiheit in Zeiten des internationalen Terrorismus;
- die Herausforderung der Globalisierung und die weltweiten Regulierungsaufgaben;
- Prozesse globaler Strukturbildung und die Rechtfertigung internationaler Regime;
- Aufgaben und Bedeutung zivilgesellschaftlicher und nicht-gouvernementaler Institutionen etc.[53]

Diese offene Liste zeigt wie breit im Grunde genommen das Themenspektrum und der Reflexionshorizont der politischen Philosophie sind – übrigens seit ihren Anfängen in der Antike (vgl. OTTMANN 2001; vgl. REESE-SCHÄFER 1998). John Rawls hat sich zwar mit dem Gerechtigkeitsdenken auf einen Begriff politischer Philosophie festgelegt und in seinem Lebenswerk weitestgehend darauf konzentriert. Doch ist unschwer zu erkennen, und die weiteren Ausführungen werden dies gewiss ersichtlich machen, dass die Frage nach der Gerechtigkeit in viele der genannten Themenbereiche und Reflexionskontexte hineinwirkt.

Die Aufgabenbestimmung der politischen Philosophie wird jedoch niemals unabhängig sein von ihrer Wesensbestimmung. Daher wird jedes Fraugen nach den Herausforderungen und Aufgaben vermutlich mit der einen Frage beginnen müssen, die Leo Strauss einem vielfach abgedruckten und häufig zitierten Aufsatz als Titel vorangestellt hat: »*What is political philosophy*?« (STRAUSS 1959).

---

[53] Vgl. den Themenkanon in HORN 2003; vgl. hierzu auch WEBER-SCHÄFER 1989; vgl. auch BUBNER 2002.

II. Rawls' Fundament: Eine Theorie der Gerechtigkeit

In diesem Kapitel unternehmen wir einen ausführlicheren Rundgang durch das Gedankengebäude der *Theorie der Gerechtigkeit*. Allerdings wird die Darstellung und Interpretation nicht Seite um Seite, Abschnitt um Abschnitt der *Theorie der Gerechtigkeit*, sondern in systematischer Absicht nach themenbezogenen Gesichtspunkten erfolgen. Diese Vorgehensweise hat sachliche wie pragmatische Gründe: Vorrang vor einer sich in Details verlierenden Darstellung hat die Konzentration auf ausgewählte und für das Gerechtigkeitsdenken Rawls' entscheidende wie unverzichtbare Elemente. Die Konzentration auf die fundamentalen und wesentlichen Themen dient auch der Vermeidung von Wiederholung und Redundanz.

1. Annäherungen

a. Zu Rawls' Zielsetzung und Motivation

Die Wirkungsgeschichte hat ihm bereits Recht gegeben: Mit der *Theorie der Gerechtigkeit* hat John Rawls einen ethischen Diskurs etabliert und Gerechtigkeit als *das* Thema der politischen Philosophie für die nachfolgenden Jahrzehnte ganz entscheidend geprägt. Die Entwicklung einer Gerechtigkeitstheorie sieht Rawls als notwendig an, um zu untersuchen, ob die intuitive Überzeugung vom *Vorrang der Gerechtigkeit* vernünftig ist und falls ja, wie sie begründbar ist (vgl. ThG §1, 20).

Die allgemeine und methodische Intention der *Theorie der Gerechtigkeit* ist nun zunächst darauf ausgerichtet, »die herkömmliche Theorie des Gesellschaftsvertrages von Locke, Rousseau und Kant zu verallgemeinern und auf eine höhere Abstraktionsstufe zu heben« (ThG, Vorwort, 12). Nach Rawls' Selbsteinschätzung »scheint diese Theorie eine systematische Analyse der Gerechtigkeit zu liefern, die (...) der vorherrschenden utilitaristischen Tradition überlegen ist« (ThG, Vorwort 12). Den Zweck seines Buches sieht er »vollständig erreicht, wenn es zu einer klareren Erkenntnis der Hauptstrukturen des Gerechtigkeitsbegriffs im Sinne der Lehre vom Gesellschaftsvertrag führt und Hinweise zu einer weiteren Ausarbeitung liefert« (ThG, V. 12). Seine *Theorie der Gerechtigkeit* komme »unseren

wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen am nächsten und gibt die beste moralische Grundlage für eine demokratische Gesellschaft ab« (ThG, V. 12).

Rawls zentrales Anliegen ist »die moralisch-argumentative Konstruktion einer gerecht verfassten Gesellschaft« (ANZENBACHER 1997: 97). Denn »gerecht zu sein, ist der höchste Anspruch, den wir für eine politische Ordnung erheben« (HÖFFE 1979c: 195). Wenn es Rawls nun darum geht Gerechtigkeit als Fairness zu rekonstruieren: das heißt aufzuzeigen, dass eine bestimmte Gesellschaftsordnung als gerecht im Sinne von fair anzusehen ist, dann geht es ihm in der *Theorie der Gerechtigkeit* letztlich darum, zu plausibilieren, auf welche Prinzipien der Gerechtigkeit sich die Gesellschaftsmitglieder unter fairen Bedingungen einigen würden (vgl. HORN 1996: 8).

Neben diesen fundamentalen Bestimmungen, die auf die normative Grundlegung einer Gesellschaft und ihrer politischer Ordnung zielt, sind weitere Zielsetzungen nicht aus dem Blick zu verlieren: so etwa die an die Mitglieder einer Gesellschaft adressierte generelle Sensibilisierung für Gerechtigkeitsfragen (vgl. POGGE 1994: 12ff). Rawls betont ausdrücklich, dass man »eine Theorie der Gerechtigkeit als Anleitung zur Schärfung unseres moralischen Sinnes« sehen sollte sowie als leicht bestehbare Herausforderung unserer Intuition (vgl. ThG §9, 72).

Die vorausgehenden Aspekte legen in der Interpretation eine doppelte Zielsetzung nahe: eine theoretische und eine praktische. Das theoretische Ziel der *Theorie der Gerechtigkeit* liegt innerhalb des Werkes und steht vor der Aufgabe, Rawls' Auffassung zu entwickeln und argumentativ zu begründen: Im Zentrum steht die philosophische Grundlegung normativer Verfassungsprinzipien einer Gesellschaft, die den Begriff der Gerechtigkeit als sozialer Tugend zu verkörpern vermögen (vgl. BREUER/LEUSCH/MERSCH 1996: 111). Das praktische Ziel liegt nun außerhalb der gedruckten Seiten von Rawls' Buch: Hier geht es darum, in der Öffentlichkeit die Frage der Gerechtigkeit zu etablieren und – in einem gegenüber Rawls originärem Begriff etwas abgewandelten Verständnis – einen ›Gerechtigkeitssinn‹ mit Blick auf die sozialen Strukturen und politisch-demokratischen Prozesse bei den Mitglieder der Gesellschaft zu erzeugen. Ideal wäre es, wenn das philosophische Ziel im praktischen Handeln aufgehen würde.

Überdies könnte man im Anschluß an diese Überlegung nicht ganz unbegründet sagen, dass das erste (theoretische) Ziel ein ethisches, während das zweite (praktische) Ziel ein moralisches ist: hier die philosophische Reflexion der Denker, dort die politische Aktion der Bürger als moralischer Subjekte.

Nimmt man den Denkhorizont in den Blick so ist scheint auf, dass Rawls knüpft an Tradition und Ideale des Liberalismus an, in dem die Rechte des Individuums im Mittelpunkt gestellt werden. Zugespitzt auf die ThG ist es

ihre zentrale Aufgabe der, Individualrechte und die ihnen zugrundeliegende Gerechtigkeit als universalisierbare fundamentale und unhintergehbare Werte einer Gesellschaftsordnung zu begründen und davon ausgehend Normen des praktisch Richtigen aufzustellen (vgl. BREUER/LEUSCH/MERSCH 1996: 110f).

Aus den bisherigen Überlegungen wird deutlich: Für die Zielsetzung der Gerechtigkeitstheorie spielt die Frage der Begründung eine nicht unwesentliche Rolle. Und gerade mit Blick auf die Begründung ist vor allem methodisch bedeutsam, dass die Gerechtigkeitskonzeption letztlich in zwei Welten beheimatet ist: »Die Bürger einer durch Rawls' Konzeption wohlgeordneten Gesellschaft müssen Gründe haben, die ihre Gesellschaft im Licht gerade *dieser* Konzeption für gerecht zu halten. Und wir hier und heute müssen Gründe haben, die Grundordnung unserer Gesellschaft gerade mittels *dieser* Konzeption zu bewerten und reformieren zu wollen« (POGGE 1994: 156).

Das Rawls'sche Gerechtigkeitsdenken hat also nicht nur die Bürger einer idealen Gesellschaft im Blick, sondern dient auch als normativ-kritische Kontrastfolie für reale Gegenwartsgesellschaften. Gerechtigkeit ist als Maßstab, als Kriterium, als Prüfinstanz für eine Gesellschaft zu entwickeln So gehört es unübersehbar zur Zielsetzung der Theorie der Gerechtigkeit, Impulse für das *politische* Handeln der Gesellschaftsmitglieder zu geben (vgl. POGGE 1994: 156). Wichtig ist hier, *politisch* hervorzuheben und gegenüber *moralisch* abzugrenzen, denn Rawls geht es nicht in erster Linie darum, dass jeder individuell moralisch richtig oder besser handelt, sondern das im Sinne der Gerechtigkeit jeweils politisch Erforderliche anstrebt und umsetzt, mit anderen Worten: seinen politischen Gerechtigkeitspflichten genügt.

b. Rawls' Weg zu *Eine Theorie der Gerechtigkeit*

Dass ein Monumentalwerk wie die Theorie der Gerechtigkeit nicht über Nacht entstanden ist, dürfte eine triviale Erkenntnis sein. Umso dramatischer wäre es jedoch gewesen, wenn Rawls' Originalmanuskript über Nacht ein Raub der Flammen geworden wäre. Doch Rawls hatte Glück im Unglück: Sein im Büro abgelegtes Manuskript fiel nicht dem nächtlich wütenden Brand an der Standford University anheim, sondern erlitt ›nur‹ einen Wasserschaden, der durch geduldiges Trocken der einzelnen Manuskriptblätter wieder behoben werden konnte (vgl. POGGE 1994: 29).

So hatte Rawls sich bereits mit Studienschwerpunkten den Weg zur Theorie der Gerechtigkeit gebahnt. Nicht ohne Einfluß dürften auch seine Ausflüge jenseits der Philosophie gewesen sein: etwa die Beschäftigung mit wirtschaftswissenschaftlichen Themen oder Fragen des politischen Denkens (vgl. POGGE 1994: 21f). Anfang der 1950er Jahre begann Rawls' mit der

Ausarbeitung seiner Idee des Urzustandes, die auf den Gedanken der Einrichtung einer vernünftigen Gesprächssituation zurückführt (vgl. POGGE 1994: 23).

Zu den wesentlichen Vorarbeiten zu *A Theory of Justice* zählen: *Justice as Fairness* (1958), *Constituitional Liberty and the Concept of Justice* (1963), *The Sense of Justice* (1963), *Distributive Justice* (1967), sowie *Distributive Justice: Some Addenda* (1968), *The Justification of Civil Disobedience* (1969) .[54]

c. Einschränkungen als Engführung?

Rawls betont zu Beginn seiner umfangreichen Darstellung, dass er seine Untersuchung in zweierlei Hinsicht einschränke: *Erstens* setze er sich mit einem Spezialfall des Gerechtigkeitsproblems auseinander, insofern er nicht »die Gerechtigkeit von Institutionen und gesellschaftlichen Verfahrensweisen im allgemeinen« betrachte (ThG §2, 24). Zudem kommen die Gerechtigkeit des Völkerrechts und die Beziehungen zwischen Staaten nur marginal in den Blick. Rawls' vorrangiges Bestreben liegt darin, »einen *vernünftigen Gerechtigkeitsbegriff für die Grundstruktur der Gesellschaft* zu formulieren« (ThG §2, 24). Dabei betrachtet Rawls die Gesellschaft als ein »geschlossenes System [...], das keine Verbindung mit anderen Gesellschaften hat« (ThG 24). Diese Hermetisierung dürfte einzig und allein der Vermeidung von Komplexität geschuldet sein. Mit anderen Worten. Würde Rawls die Gesellschaft als offenes System betrachten, das im Austausch mit anderen Gesellschaften stünde, so würde dies zu Schwierigkeiten führen, die er mit seinem Vorhaben letztlich nicht in den Griff bekommen könnte bzw. erst gar keinen Sinn in dieser Form machen.

Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass Rawls die in der Theorie der Gerechtigkeit ganz bewusst ausgeblendete internationale Dimension des Gerechtigkeitsdenkens in den Mittelpunkt einer seiner Spätschriften stellt: Mit *The Law of People* wird die Frage nach internationaler Gerechtigkeit thematisiert (siehe Kap. VI. 7).

Wenngleich sich Rawls nun auf den von ihm definierten Spezialfall des Gerechtigkeitsbegriffs der *sozialen Grundstruktur* begrenzen möchte, so schließt er keineswegs aus, dass eine brauchbare Theorie »auch die Behandlung der übrigen Gerechtigkeitsprobleme erleichtern« könnte.[55] Dadurch hält

54 Vgl. hierzu ThG S. 11; die Aufsätze sind allesamt abgedruckt in Collected Papers (CL).

55 Zu denken ist etwa an Vereinigungen und gesellschaftliche Gruppen, informelle Konventionen, freiwillige Zusammenschlüsse, Regeln für Vertragsabschlüsse oder Grundsätze für das Völkerrecht – allesamt Anwendungsfälle, die Rawls zunächst explizit ausgrenzt, um

Rawls sich die Option offen, mit seiner erst einmal entwickelten und auf die Grundstruktur konzentrierten Theorie zugleich eine Schlüsselfunktion für die zunächst abgeblendeten Gerechtigkeitsprobleme mitliefern zu können. Dennoch sieht er es keinesfalls als gewährleistet an, »dass die für die Grundstruktur richtigen Grundsätze auch für alle Einzelfälle gelten sollten« (ThG §2, 24).

Zweitens befaßt Rawls sich »zumeist mit den Gerechtigkeitsgrundsätzen einer *wohlgeordneten* Gesellschaft«. Er nimmt an, »dass jeder gerecht handelt und seinen Teil zur Erhaltung der gerechten Institutionen beiträgt« (ThG §2, 24f).[56]

Mit Rawls' Konzentration auf Gerechtigkeit auf die Grundstrukturen einer Gesellschaft und ihre Kennzeichen als erste soziale Tugend, hebe Rawls, so Höffe, zwar die überragende Rolle der Gerechtigkeit hervor, sie nehme aber auch stillschweigend eine thematische Engführung vor, die ganze Werk durchziehe (vgl. HÖFFE 1998b: 8). Diese Einschränkung, die die personale Moral der Gerechtigkeit als Tugend unberücksichtigt lässt, dürfte sich in einem der nach folgenden Abschnitte (5.) widerspiegeln, das versucht Rawls' Gerechtigkeitsbegriff differenzierend zu erfassen.

seine Gerechtigkeitstheorie auf die gesellschaftliche Grundstruktur konzentrieren zu können (vgl. ThG §2, 24).

[56] Der Begriff einer »wohlgeordneten Gesellschaft« findet in Kap. II. 8. Gesondert Berücksichtigung.

d. Zum Aufbau der *Theorie der Gerechtigkeit*

Die *Grundstruktur* der *Theorie der Gerechtigkeit* erschließt sich durch ihre Dreiteilung *Theorie – Institutionen – Ziele* schnell. Diesen drei Hauptteilen hat Rawls jeweils drei Kapitel zugeordnet. Sein Werk umfasst somit neun Kapitel, die insgesamt 87 Abschnitte darstellen. Da ich im Folgenden themenbezogen systematisch vorgehen und nicht Kapitel um Kapitel interpretieren werde, liste ich hier zur Orientierung die einzelnen Kapitelüberschriften auf:

Teil I: ***THEORIE***

1. Gerechtigkeit als Fairness
2. Die Grundsätze der Gerechtigkeit
3. Der Urzustand

Teil II: ***INSTITUTIONEN***

4. Gleiche Freiheit für alle
5. Die Verteilung
6. Pflicht und Verpflichtung

Teil III: ***ZIELE***

7. Das Gute als das Vernünftige
8. Der Gerechtigkeitssinn
9. Das Gut der Gerechtigkeit

Durch die Kapitelüberschriften, die im Übrigen größtenteils bis in die Zeiten des *Politischen Liberalismus* und *Gerechtigkeit als Fairneß* (2001) hinein Rawls'sche Schlüsselthemen und -begriffe geblieben sind, wird zwar einerseits das Themenspektrum der *Theorie der Gerechtigkeit* deutlich, andererseits erscheinen gerade anhand der Kapitelüberschriften – und dies wird noch offenkundiger durch die Überschriften der einzelnen dazugehörigen Abschnitte – die von Rawls gewählten Titel der Hauptteile nicht unbedingt plausibel. Im Grunde genommen ist das ganze Werk Theorie. Und selbst wenn man Theorie durch ›Grundlegung‹ ersetzen würde, so enthalten die Teile II und III – Höffe kennzeichnet sie als gerechtigkeitsbezogene Sozialphilosophie bzw. Sozialpsychologie – dennoch etliche Erörterungen, die einen eindeutig grundlegenden Charakter besitzen (vgl. HÖFFE 1998b: 9). Einige Beispiele mögen genügen: Etwa der Begriff der Freiheit (§32), die Theorie und Definition des Guten (§60), der Begriff der wohlgeordneten Gesellschaft (§69) oder auch die Idee der sozialen Gemeinschaft (§79). Themen und Stichworte bleiben in der *Theorie der Gerechtigkeit* zwar zumeist aufeinander bezogen, Kohärenz wird man dem Werk am wenigsten absprechen können, doch die Relevanz einzelner Gesichtspunkte für eine Gerechtigkeitstheorie ist nicht immer sofort augenscheinlich. Höffe hebt die »enzyklopädische Behandlung« der einzelnen Problembereiche hervor, weist aber zugleich daraufhin, dass der *Gedankenreichtum* des Werkes den raschen Zugang erschwere (vgl. HÖFFE 1998b: 8). Was Rawls auf der Basis seiner wissenschaftlichen Vorarbeiten im Jahre 1971 zu sagen hatte, das hat er in die *Theorie der Gerechtigkeit* gepackt. *Spätere Schriften* sind zum Teil von noch *größerer Kohärenz* geprägt: Den Rawls'schen Grundauffassungen vermag man dort kaum zu entgehen – gleich welchen Aufsatz, gleich welches Kapitel man wählt. Zudem wird Rawls in der Darstellung systematischer und sein Duktus gewinnt an Stringenz. Qualitäten, die seine *Theorie der Gerechtigkeit* jedenfalls in dieser Auffälligkeit, und man ist versucht zu sagen: Reife, noch nicht besitzt.

2. EINE ALTERNATIVKONZEPTION ZUM UTILITARISMUS

Lust und Nutzen, Glück und Wohl stehen im Zentrum der *utilitaristischen Ethik*. So sieht es jedenfalls der Philosoph Jean-Claude Wolf; in seiner Deutung des Utilitarismus[57] gibt es keine moralisch bedeutsamen Werte, die sich unabhängig vom Wohl, und das heißt letztlich unabhängig von der Zielgröße utilitaristischen Denkens, begründen ließen (vgl. WOLF 1992: 151). Mit dieser singulären Zielgrößenbestimmung ergibt sich für den Utilitarismus als normative Theorie auf den ersten Blick »ein relativ einfaches, empirisch griffiges Kriterium der moralischen Beurteilung« (ANZENBACHER 1992: 32). Entscheidend ist einzig und allein, was dieses Ziel mehrt, ja, was es maximiert.

Da es *Varianten im Utilitarismus* und eine entsprechende Vielzahl an Deutungen und Bewertungen gibt,[58] ist es schlichtweg unmöglich eine einzige Version des Utilitarismus als autoritativ oder – aus der Sicht utilitaristischer Denker – als zumindest für diese allgemein zustimmungsfähig zu benennen.[59] Auch Rawls ist sich übrigens der Formenvielfalt des Utilitarismus bewußt und sucht seine Theorie so auszuarbeiten, dass sie sich als Alternative zum utilitaristischen Denken allgemein und somit auch zu all seinen Schattierungen verstehen lässt (vgl. ThG §5, 40). Im Folgenden soll es daher zunächst darum gehen, einige wesentliche Grundlinien des Utilitarismus festzuhalten, bevor wir uns Rawls' Bemühungen diesem gegenüber und den nennenswerten Dissensaspekten zuwenden. Vor dem Hintergrund einer knappen elementaren Skizze zur utilitaristischen Ethik dürfte Rawls' intendierter Kontrapunkt hierzu deutlich werden.

---

[57] In diesem Kapitel verwende ich ›Utilitarismus‹ und ›utilitaristische Ethik‹ als Sammelbegriffe aus rein stilistischen Gründen synonym.

[58] Otfried Höffe spricht sogar von einer »beinahe verwirrende[n] Zahl von Positionen und Unterpositionen« und führt dies insbesondere auf die Verschiedenheit der materialen Nutzenbestimmung zurück (HÖFFE 2003: 9f); Dieter Birnbacher sieht eine gegenwärtig »weit verzweigte ›Familie‹ verwandter Ansätze« gegenüber einer sich im 18. Jahrhundert monolithisch präsentierenden normativen Theorie (BIRNBACHER 2002: 95).

[59] Varianten des Utilitarismus ergeben sich etwa in der Frage, auf welche Einheiten die Folgeerwägungen konzentriert werden: Einzelhandlungen vs. Regeln oder Institutionen, Nutzensummierung vs. Interessenbetrachtung, d.h. aggregative vs. distributive Grundnorm (vgl. WOLF 1992: 152).

a. Grundzüge des Utilitarismus[60]

In der *Historie der utilitaristischen Ethik*, die ihre – eher egoistisch akzentuierten – Vorläufer bereits im Hedonismus der Antike (etwa bei Aristipp und Epikur) findet und sich spätestens seit der Moderne darstellt als »ein Prozess zunehmender Ausdifferenzierung, Subtilisierung und Anreicherung mit Komplexität« (BIRNBACHER 2002: 98), sind entscheidende Etappen in der Entwicklung verbunden mit den Namen Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873) und Henry Sidgwick (1828-1900); für den moralphilosophischen Anschluss im 20. Jahrhundert lässt sich insbesondere Richard M. Hare (1919-2002) mit seiner Ausbildung einer Präferenzethik anführen.[61]

Diese *britischen Ursprünge* des Utilitarismus im 18. und 19. Jahrhundert schienen vielversprechend zu sein, wohnte ihnen doch ein *sozialreformerischer Impuls* sowie ein *humanistisches Pathos* inne – mit einem Interesse für das *Wohl der Gesamtgesellschaft* und mit Akzenten in der praktischen Politik (vgl. GESANG 2003: 9). Will Kymlicka kennzeichnet den Utilitarismus in der historischen Perspektive als »durchaus progressiv«.[62] Und spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts stellt er die *moralphilosophische Standardtheorie* des englischen, amerikanischen und australischen Kulturkreises dar und bestimmt darüber hinaus die Grundlagenreflexionen der *Wohlfahrtsökonomie* (vgl. KERSTING 2001: 95). Birnbacher charakterisiert

---

60 Unter den aktuelleren bzw. jüngeren grundlegenden Darstellungen zum Utilitarismus bzw. zur utilitaristischen Ethik sind ausdrücklich hervorzuheben: Bernhard Gesang, *Eine Verteidigung des Utilitarismus*, Stuttgart: Reclam 2003; Otfried Höffe (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*, Tübingen – Basel: Francke [3]2003; Dieter Birnbacher, *Utilitarismus*, in: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart – Weimar: J.B. Metzler 2002, 95-107; Werner Wolbert, *Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus als teleologische Theorie*, Freiburg u.a.: Herder 1999; Ulrich Gähde/Wolfgang H. Schrader (Hg.), *Der klassische Utilitarismus. Einflüsse – Entwicklungen – Folgen*, Berlin: Akademie Verlag - 1992; Jean-Claude Wolf, *Utilitaristische Ethik*, in: Annemarie Pieper (Hg,), Geschichte der neueren Ethik, Bd.1, Tübingen: Francke 1992, 151-180.

61 Vgl. BIRNBACHER (2002: 98). Einschlägig für die theoretische Genese des Utilitarismus und seine ersten Differenzierungen sind Benthams *The Principles of Morals and Legislation* (1781), Mills *Utilitarianism* (1863), Sidgwicks, *Methods of Ethics* (1874), Hares, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (1981). Als zusammenfassende Darstellungen der diversen Positionen und ihrer spezifischen Akzente vor dem Hintergrund ihrer historischen Entwicklung empfehlen sich WOLF (1992), BIRNBACHER (2002), HÖFFE (2003), GÄHDE/SCHRADER (1992), zum Teil auch OTT (2001). Zu den Vorläufern der klassischen Ausprägung des Utilitarismus siehe die Literaturhinweise in HÖFFE (2003: 253).

62 Und in seiner besten Form sei »der Utilitarismus eine scharfe Waffe gegen Vorurteile und Aberglauben; er liefert einen Maßstab und ein Verfahren, das im Namen der Moral angemaßte Autorität in die Schranken verweist« (KYMLICKA 1997: 18).

den Utilitarismus als »die am weitesten ausgearbeitete und [...] seit etwa hundert Jahren international meist diskutierte Variante einer konsequentialistischen Ethik« (BIRNBACHER 2002: 95).

Unter den *zeitgenössischen Vertretern* des Utilitarismus finden sich im internationalen Radius unter anderem John C. Harsanyi, John J.C. Smart, Richard B. Brandt und Peter Singer; und im deutschsprachigen Raum wird zumeist der Philosoph Dieter Birnbacher als (der) Repräsentant des Utilitarismus genannt.[63]

Moralphilosophisch betrachtet stellt der Utilitarismus eine normative Ethik dar, die ein singuläres Kriterium aufstellt, mit dem Entscheidungen, Handlungen, Normen und Institutionen als moralisch richtig oder falsch beurteilt werden sollen. Und im Sinne einer *Theorie der Ziele und Prinzipien moralisch richtigen Handelns* stellt der Utilitarismus eine moralphilosophische Analyse erster Ordnung dar (vgl. HÖFFE 2003: 10). Insbesondere während der neuzeitlichen Etablierung des Utilitarismus fallen im Nutzen das moralische Prinzip und das Ziel menschlichen Strebens in eins: Somit verbindet sich eine normativ-ethische Komponente mit einer deskriptiv-anthropologischen (vgl. OTT 2001: 98).

Gerade durch den Blick auf die anthropologische Dimension lässt sich das moralisch Verbindliche in der utilitaristischen Ethik nicht rein rational – etwa durch die Deduktion aus ersten Prinzipien – gewinnen; vielmehr sind für die Entscheidungs- bzw. Handlungsbegründung *empirische Kenntnisse* unabdingbar: Wonach strebt der Mensch zur Glückserfüllung? Was sind seine ihm eigenen Präferenzen? Welche konkreten Folgen ergeben sich durch eine bestimmte Handlung? Und welche Bedeutung haben diese Folgen dann für das Wohlergehen (bzw. den Nutzen) der von der Handlung Betroffenen (vgl. HÖFFE 2003: 12)?

Um den Utilitarismus wesentlich zu erfassen, lassen sich für seine *Standardform fünf Eigenschaften* benennen (vgl. BIRNBACHER 2002: 95f).[64] Demnach kennzeichnet den Utilitarismus wesentlich:

---

[63] Als einer der herausragenden Kritiker des Utilitarismus ist beispielsweise Bernard Williams zu nennen (vgl. z. B. Williams 1979).

[64] Vgl. hierzu insbesondere Höffe 2003: 10f und Anzenbacher 1992: 32f.

- ▷ ein *konsequentialistisch*er Ansatz: Die moralische Bewertung menschlichen Handelns erfolgt ausschließlich über die Beurteilung der Handlungsfolgen, beabsichtigte wie unbeabsichtigte. Das moralische Urteil beruht also auf einem Konsequenzenkalkül.[65] Somit gibt es keine Handlungen, die in sich und folgenunabhängig moralisch richtig oder falsch sind. Mit dem Konsequentialismus verbindet sich
- ▷ eine *teleologische* Ausrichtung: In einer exklusiven Zielausrichtung hängt die moralische Beurteilung von Handlungen ausschließlich ab vom außermoralischen Wert der erwarteten oder tatsächlichen Handlungsfolgen; (insbesondere der teleologische Aspekt bildet einen entscheidenden Kontrapunkt zu einer Kantisch geprägten Moralphilosophie mit ihrer deontologischen Ausrichtung).[66]
- ▷ eine *Ein-Gut-Axiologie*: Alles dreht sich nur um einen Wert: den Nutzen (*utility*; bzw. das Wohl, das Glück, die Lust). Kriterium des Konsequenzenkalküls ist somit einzig und allein der Nutzen als Wertbasis.[67] Damit zielt der Utilitarismus aber keineswegs auf einen Wertnihilismus oder Willkür ab, sondern auf ein summum bonum – auf ein in sich Gutes als höchsten Wert (vgl. ANZENBACHER 1992: 33);[68]

---

[65] Dabei werden *Folgen* in einem *weiten Sinne* verstanden; das heißt hierzu zählen zeitlich später eintretende Wirkungen ebenso wie die mit einer Handlung gleichzeitig eintretenden Wirkungen sowie die Umstände der Handlung. Zudem betont Birnbacher, dass im Utilitarismus »nicht die tatsächlichen Folgen über die moralische Beurteilung einer Handlung [entscheiden], sondern ihre absehbaren Folgen, d.h. die Folgen, wie sie sich für einen *wohl informierten und vernünftig denkenden Beobachter* zum Zeitpunkt der Handlung als mehr oder weniger wahrscheinlich darstellen« (BIRNBACHER 2002: 95). Hervorzuheben ist ferner, dass Birnbacher zufolge die utilitaristische Ethik für einmalige oder gelegentliche Handlungen mit schwerwiegenden negativen, aber sehr unwahrscheinlichen Folgen kein eindeutiges Entscheidungskriterium liefere (BIRNBACHER nennt Hochrisikotechnologien als Beispiel: vgl. ebd. 95).

[66] Dennoch sind auch in einer deontologischen Ethik Folgeüberlegungen möglich (vgl. HÖFFE 2003: 43).

[67] ›Nutzen‹ – als absolute Größe im utilitaristischen Denken – lässt sich verstehen als jenes Ausmaß an Glück, Wohlbefinden oder Wunschbefriedigung, wie es durch die entsprechende Handlung bewirkt wird (vgl. BIRNBACHER 2002: 96)

[68] Durch die Ein-Gut-Axiologie wird der Utilitarismus auf der Theorieebene zu einer »extrem einfachen Konzeption«: denn sowohl Wertinkommensurabilitäten wie auch Wertkonflikte entfallen (BIRNBACHER 2002: 96).

▷ das *Maximierungsprinzip*: unter den möglichen Alternativen von Handlungen, ist diejenige »moralisch geboten, die absehbar das maximale Übergewicht der positiven über die negativen Folgen bewirkt« (BIRNBACHER 2002: 96).[69] Demzufolge ist so zu handeln, dass die (positive) Differenz aus der Summe des durch das Handeln absehbar bewirkten positiven und der Summe des absehbar bewirkten negativen Nutzens größer ist als für alle anderen in der Situation als möglich denkbaren Handlungen (vgl. BIRNBACHER 2002: 96);

▷ *Universalität*: die Folgen für alle von einer Handlungen Betroffenen sind für die Beurteilung der Handlung erheblich; dabei hat die Folgenbewertung gegenüber den Betroffen unparteiisch zu sein und von besonderen (engen bzw. nahen) Beziehungen, also von den ›dears and nears‹ gänzlich abzusehen (vgl. GESANG 2003: 15/98f). Schließlich spielt bei diesem Merkmal auch die von Bentham proklamierte Parole: »Everyone to count for one and nobody for more than one« eine wesentliche Rolle (zit. nach BIRNBACHER 2002: 96).

Geformt durch diese Eigenschaften lässt sich für den Utilitarismus als ethisches Prinzip zusammenfassend formulieren: » ›Diejenige Handlung bzw. Handlungsregel ist moralisch richtig, deren Folgen für das Wohlergehen aller Betroffenen optimal sind‹; oder als (utilitaristischer) Imperativ [...]: ›Handle so, dass die Folgen deiner Handlung bzw. Handlungsregel für das Wohlergehen aller Betroffenen optimal sind‹ « (HÖFFE 2003: 11).

Wer sich mit dem Utilitarismus auseinandersetzt, wird schnell auf diverse Unterscheidungen treffen. Von vorrangiger Bedeutung für den Gegenwartsdiskurs sind die Unterscheidungen zwischen *Handlungsutilitarismus* und *Regelutilitarismus* sowie zwischen *Durchschnittnutzen-* und *Nutzensummenutilitarismus*. Rawls selbst orientierte sich an der Unterscheidung zwischen Handlungsutilitarismus und Regelutilitarismus, in der sich die Differenzierung zwischen klassischem Utilitarismus mit hedonistischer Wertbasis und modifiziertem Utilitarismus mit differenzierter Wertbasis widerspiegelt; sie wurde eingeführt, um Einwänden gegen den Utilitarismus besser begegnen zu können (vgl. OTT 2001: 101; vgl. HÖFFE 1979b: 170). Außerdem lässt sich unter anderem noch unterscheiden zwischen *indirektem* und *direktem* Utilitarismus (vgl. WOLF 1992: 153).[70]

Um hier kurz zusammenzufassen: Den Utilitarismus, wie er sich in seiner heutigen Performance präsentiert, kennzeichnet trotz seiner verschiedenen

[69] Oder wie Unnerstall expliziert: »Ein Zustand B ist moralisch-normativ besser als ein Zustand A oder gleichwertig genau dann, wenn die Summe der Nutzenwerte der Individuen für den Zustand B höher als die entsprechende Nutzensumme für den Zustand A oder gleich ist« (UNNERSTALL 1999: 307).

[70] Zu weiteren Unterscheidungen siehe BIRNBACHER 2002; OTT 2001; WOLF 1992.

Charakteristika zumindest auf der Theorieebene ein einfacher Wesenskern: sein singuläres normatives Prinzip der Nutzenmaximierung (vgl. OTT 2001: 97). Dies darf aber keineswegs darüber hinwegtäuschen, dass der Utilitarismus in der konkreten Anwendung ein zum Teil höheres Ausmaß an Komplexität zu bewältigen hat als andere Ethikkonzeptionen (vgl. BIRNBACHER 2002: 96f). Ein Punkt, an dem sich natürlich Kritik am Utilitarismus festmacht. Und halten wir an dieser Stelle zudem fest: Der Utilitarismus ist zweifelsohne eine etablierte, wenn auch nicht unumstrittene ethische Theorie mit einer soliden Tradition.

b. Rawls' Kontrapunkt: Die unverletzliche Grundfreiheit des Individuums

Höffe sieht Rawls' ursprüngliche Position gegenüber dem Utilitarismus weniger von Kritik als vielmehr von *Wohlwollen* bestimmt (vgl. HÖFFE 2003: 45). Ohne dass Höffe den Grund für diese Einschätzung genauer benennt (er weist lediglich auf Rawls sich entwickelnde Motivation zur Fairness-konzeption der Gerechtigkeit hin), ist anzunehmen, dass er vor allem Rawls' Aufsatz »*Two Concepts of Rules*« (TCR) aus dem Jahre 1955 im Blick hat.[71] In diesem unternimmt Rawls den Versuch, durch die theoretische Unterscheidung der Rechtfertigung einer Praxis bzw. von Praxen einerseits und der individuellen Handlung andererseits den Utilitarismus gegen Einwände zu verteidigen, die im Kontext der Themenfelder *Strafen* und *Versprechen* traditionell gegen ihn vorgebracht werden (vgl. TCR: 21). Mit der Anwendung der utilitaristischen Grundidee auf Praxen, verstanden als soziale Form, die Interaktionen strukturiert, intendierte Rawls, die Plausibilität des Utilitarismus zu steigern. Dazu erläutert Thomas Pogge:

> »Die Praxis definiert verschiedene Rollen des Versprechenden und dessen, der das Versprechen abnimmt, und legt fest, wie die Inhaber dieser Rollen handeln müssen bzw. dürfen, z.B. unter welchen Umständen es gerechtfertigt oder entschuldbar ist, ein Versprechen zu brechen. Die plausibelste Version des Utilitarismus fordert dann [...], dass wir erstens unsere Praxen im Hinblick auf Glücksmaximierung auswählen und spezifizieren und uns zweitens streng an die von diesen Praxen konstituierten Spielregeln halten sollen. Wenn wir einmal in einer optimalen Praxis eine Rolle übernommen haben, dann müssen wir uns an die von jener Praxis für diese Rolle vorgesehenen Regel halten, auch wenn sich in Einzelfällen durch Verletzung dieser Regeln noch mehr Glückseligkeit herausschinden ließe« (POGGE 1994: 39).

Seine Überlegungen zu Praxis und Praxen, also zu institutionellen Regelkontexten, haben Rawls letztlich auf das Thema *soziale Institutionen* gebracht. Allerdings hat ihn offenkundig das moralische Angebot eines »institutionellen Utilitarismus« selber nicht überzeugen können. Pogge sieht einen Grund darin, dass Rawls Glück bzw. Glückseligkeit nicht als die einzige Quelle moralischer Werte zu akzeptieren bereit war. Der andere, immanente Grund, findet sich in der mangelnden Plausibilität suboptimaler Ergebnisse: Wie kann es sein, dass jemand, der ausschließlich an der

[71] Diese Vermutung legt sich nahe, da Höffe schließlich in seinem Utilitarismus-Reader von 1975 eine deutsche Übersetzung des Rawls-Textes dokumentiert (HÖFFE 2003: 135-166).

Maximierung von Glück orientiert ist, bereit sein soll, sich an Regeln einer optimalen Praxis zu halten, wenn gerade diese einer Maximierung im Weg stehen sollten? Die Widersprüchlichkeit lässt sich nicht leugnen: Sind die Regeln und ihre Autorität auf Glücksmaximierung gegründet, dann erscheint es wenig vernünftig, das Glück durch die Einhaltung der Regeln preiszugeben (vgl. POGGE 1994: 38f). Nicht zuletzt um derartige Probleme des ›institutionellen Utilitarismus‹ zu überwinden, versucht Rawls im Zuge der Entwicklung seiner *Theorie der Gerechtigkeit*, ein Kriterium zur Beurteilung von Institutionen zu konstruieren, das ihm plausibler erscheint als das Prinzip der Glücksmaximierung und das zudem nicht direkt auf die Bewertung von Einzelhandlungen ausgerichtet ist (vgl. POGGE 1994: 39).

Rawls sieht, wie bereits erwähnt, das Ziel der Ausarbeitung seiner Gerechtigkeitstheorie insbesondere darin, eine Alternative zum Utilitarismus zu offerieren (ThG §5, 40).[72] Er nennt zwar in seinen Referenzen eine ganze Reihe an Veröffentlichungen zum Utilitarismus, betont jedoch zugleich, dass er sich in seiner Auseinandersetzung mit utilitaristischen Konzepten auf die für ihn grundlegende Frage der Verteilung konzentriere (Vgl. ThG §5, 40f: Fn. 9).

Wohlwissend um seine zeitgenössischen Schattierungen rekurriert Rawls zunächst auf den *Utilitarismus in seiner klassischen Form*. Explizit bezieht er sich auf *Henry Sidgwick*, der für ihn die »klarste und am leichtesten zugängliche Formulierung« biete (ThG §5, 40).[73] Von Sidgwick entlehnt er nun den für ihn utilitaristischen Hauptgedanken, demzufolge eine Gesellschaft dann »recht geordnet und damit gerecht ist, wenn ihre Hauptinstitutionen so beschaffen sind, dass sie die größte Summe der Befriedigung für die Gesamtheit ihrer Mitglieder hervorbringen« (ThG § 5, 40).[74]

Zunächst Rawls gesteht dem Utilitarismus eine gewisse Plausibilität und Vernünftigkeit zu: Denn warum sollte es nicht vernünftig sein, ausgehend vom Modell der *individuellen Nutzenoptimierung*[75] auch sich auch in der Frage des *kollektiven Wohlergehens* am Nutzenprinzip auszurichten? Mit

---

[72] An diesem Ziel hält Rawls auch noch in der Phase seines politischen Liberalismus fest (vgl. GFp 259)

[73] Siehe hierzu den knappen, aber instruktiven Aufsatz von VOSSENKUHL (1992).

[74] Vgl. hierzu Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London 1874.

[75] Rawls sieht es als »völlig richtig« an, wenn der einzelne Mensch, sofern andere nicht betroffen sind, »auf sein eigenes Bestes, auf seine vernünftigen Ziele aus ist« (ThG §5, 41). Allerdings wird man einwenden müssen, dass Rawls hier eine Einschränkung zur Bedingung macht, die sich in der Realität wohl kaum vermeiden lassen dürfte: So in der Interessenwahrnehmung oder Zielverfolgung zu handeln, dass andere nicht betroffen sind. Sinnvoll für die Aussageintention von Rawls wird die Einschränkung aus meiner Sicht erst, wenn man präzisiert: ›sofern andere nicht *negativ* bzw. *nachteilig* betroffen sind‹.

anderen Worten also das Individualmodell rationaler Entscheidung auf die Ebene der Gesellschaft zu extrapolieren? Und das heißt nichts anderes als »bestmögliche Förderung des Wohls der Gruppe, weitestgehende Befriedigung des Systems der Bedürfnisse« (ThG §5, 41; vgl. HÖFFE 1979b: 172). Rawls schätzt es im Übrigen als den »natürlichsten Weg zum Utilitarismus« ein, wenn folglich das Prinzip der vernünftigen Entscheidung vom Individuum auf die Gesellschaft als Ganze übertragen wird (ThG §5, 45). Letztlich wäre eine Gesellschaft dann richtig beschaffen, wenn ihre Institutionen dazu betragen, die Summe des Nutzens zu maximieren (ThG §5, 42). Erzielt werden soll schließlich die »effiziente Administration sozialer Ressourcen« (HÖFFE 1979b: 172). Insofern wirken *teleologische Theorien* wie der Utilitarismus im Rahmen ihrer Aufgabenstellung für Rawls intuitiv sehr überzeugend: Man könne sich kaum der Anziehungskraft und Evidenz verschließen, Dinge so einzurichten, dass das »meiste Gute« [»most good«] am Ende herauskommt (vgl. ThG §5, 42f).

Für Rawls lassen sich teleologische Theorien nun danach differenzieren, wie sie jeweils den Begriff des Guten definieren: So liegt für ihn etwa *Perfektionismus* vor, sofern das Gute in der Verwirklichung der besten menschlichen Fähigkeiten gesehen wird. Gilt das Angenehme als Inhalt des Guten, so trifft man auf *Hedonismus*. Und schließlich lässt sich die Identifizierung des Guten mit Glück als *Eudämonismus* kennzeichnen (vgl. ThG §5, 43).

Die klassische Form des Nutzenprinzips faßt Rawls darin, das Gute als die Befriedigung von – vernünftigen – Bedürfnissen zu verstehen (vgl. ThG §5, 43). Davon ausgehend sieht er die richtige Art der gesellschaftlichen Kooperation dadurch bestimmt, »was unter den gegebenen Umständen insgesamt die größte Befriedigung der vernünftigen Bedürfnisse der Menschen bewirkt« (ThG §5, 44).

Im Utilitarismus wird jedoch das Gute zunächst unabhängig vom Rechten definiert, und dann wird das Rechte als das ausgewiesen, was das Gute maximiert. Demnach entsprechen dem Rechten diejenigen »Institutionen und Handlungen, die unter den gegebenen Möglichkeiten das meiste Gute erzeugen oder mindestens ebenso viel Gutes wie irgendwelche anderen Institutionen und Handlungen, die eine reale Möglichkeit sind« (ThG §5, 42). Nach Rawls' Auffassung fällt das Verteilungsproblem, also die gerechte Distribution von Gütern, unter den Begriff des Rechten. Die Folge: In der gerechtigkeitstheoretischen Reflexion kann es keine vom Begriff des Rechten unabhängige Definition des Guten geben. Mit anderen Worten: Rawls spricht teleologischen Auffassungen, die das Gute unabhängig vom Rechten definieren und folglich auch dem Utilitarismus – auch wenn er dies nicht ausdrücklich so sagt – die Zuständigkeit in Verteilungsfragen ab (vgl. ThG §5, 43).

Rawls bereitet seine *Kritik am Utilitarismus* zunächst durch den Einwand vor, dass es für diesen letztlich keine Rolle spiele, *wie* die Summe der Befriedigung (von vernünftigen Bedürfnissen) auf die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft verteilt ist. *Utilitaristisch zählt*, dass die Gesellschaft durch die richtige Distribution von Gütern das *Maximum der Bedürfnisbefriedigung* erreicht. In der Konsequenz führt dieses Maximierungsprinzip dazu, dass es für das utilitaristische Denken keinen Grund gibt, warum größere Vorteile einiger nicht die geringen Nachteile andere in der Bilanzierung aufheben (oder sogar überkompensieren) sollten. Doch für Rawls hat es gerechtigkeitsbegründet mehr und somit entscheidendes Gewicht, dass »*die Verletzung der Freiheit einiger weniger nicht durch das größere Wohl vieler anderer gutgemacht werden*« kann (ThG §5, 44). Warum Rawls jedoch an dieser Stelle von einer »utilitaristischen Gerechtigkeitsvorstellung« spricht und zugleich ›common sense‹ fundierte Gerechtigkeitsargumente kritisch dagegen stellt, ermangelt einer gewissen Plausibilität, gerade auch dann, wenn man auf die gängige Konfrontation zwischen Utilitarismus und Gerechtigkeitsdenken blickt (siehe hierzu Abschnitt II.2.c).[76] Die für Rawls problematische utilitaristische Aufrechnung von Vor- und Nachteilen der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft provoziert einen der Kernsätze seiner Kritik: »Der Utilitarismus nimmt die Verschiedenheit der einzelnen Menschen nicht ernst« (ThG §5, 45). Denn Rawls sieht es als mit der Gerechtigkeit unvereinbar an, den Freiheitsverlust der einen durch einen Zugewinn an Wohl ausgeglichen werden könne: »Das Aufrechnen der Vorteile und Nachteile verschiedener Menschen, so als ob es sich um einen einzigen handelte, ist ausgeschlossen. Daher gelten in einer gerechten Gesellschaft die Grundfreiheiten als selbstverständlich, und die auf der Gerechtigkeit beruhenden Rechte sind kein Gegenstand politischer Verhandlungen oder sozialer Interessenabwägungen« (ThG §6, 46).

Im Zentrum von Rawls' Gegenposition zum Utilitarismus steht folglich mit dem *Vorrang individueller Unverletzlichkeit* ein grundrechtlicher-liberaler Ansatz (vgl. ThG § 6, 46). Mit seiner grundsätzlichen Unterscheidung zwischen den Forderungen der Freiheit und des Rechts auf der einen Seite und der Wünschbarkeit steigenden gesellschaftlichen Wohls auf der anderen sowie dem *Primat der Freiheits- und Rechtsforderung* sieht Rawls sich im Verein »vieler Philosophen«; zudem sieht er diese Auffassung im ›common

---

[76] Ich unterstelle hier einfach eine sprachliche Nachlässigkeit bei Rawls, denn es ist die einzige Textstelle, bei der er von einer »utilitarian view of justice« spricht (ThJ §5, 23).

sense‹ begründet (vgl. ThG §6, 46).[77] Rawls unterstellt den utilitaristischen Denkern, dass ihre Theorie nicht mit diesen Gerechtigkeitsüberzeugungen des ›common sense‹ übereinstimme. (ThG §6, 46). Demgegenüber versucht er mit der *Theorie der Gerechtigkeit* als Fairneß die Überzeugungen des ›common sense‹ durch die Urzustandsentscheidung rational zu rechtfertigen (vgl. ThG §6, 46).

Ein mit Raffinesse durchgeführter methodischer Schachzug von Rawls, um den Utilitarismus zu diskreditieren, liegt schließlich darin, die Entscheidung als eine von den Urzustandsakteuren getroffene darzulegen. (vgl. ThG §6, 47). In seinem kontraktualistischen Argumentationsrahmen sieht Rawls daher das stärkste Mittel, das er gegen den Utilitarismus aufzubieten vermag: Denn die Vertragsargumentation vermag unsere Überzeugungen vom Vorrang der Gerechtigkeit als im wesentlichen richtig anzuerkennen (vgl. ThG §6, 47). Vor allem die »strikte individualistische Fundamentierung gibt der Vertragstheorie eine anti-utilitaristische Ausrichtung; der Kontraktualismus ist der politische Reflex einer Gesellschaft von einzelnen: Nicht das größte Glück der größten Zahl bildet die legitimationsstiftende Instanz, sondern das souveräne Nützlichkeitsurteil des einzelnen« (KERSTING 1989: 1098).

Bei der Überwindung der Probleme des Utilitarismus ging es Rawls vor allem darum, ein Kriterium zu konstruieren, das sich zur Beurteilung von Institutionen eignet und dabei zum einen plausibler ist als die Glücksmaximierung und sich zum anderen nicht unmittelbar zur Bewertung von Handlungen eignet; Rawls Gerechtigkeitsgrundsätze sind folglich so konstruiert, dass gesellschaftliche Gerechtigkeit niemals durch Verletzung der Grundinstitutionen – Grundrechte und Grundfreiheiten – befördert werden kann (vgl. POGGE 1994: 39). Für den Utilitarismus hingegen ist die Institutionalisierung von Grundrechten »eine Frage der historisch variablen individuellen Präferenzen und ihrer Verrechnung zu einem kollektiven Gesamtnutzen« (HÖFFE 1979b: 172): Die Möglichkeit zur Einschränkung von persönlicher Freiheit beispielsweise ist ganz wesentlich durch das jeweilige Interesse an ihr bedingt. Doch eine Gesellschaft, »die nicht auf der Ebene fundamentaler Gerechtigkeitsprinzipien den Menschen je als Zweck behandelt, lässt sich vom sittlichen Standpunkt aus nicht legitimieren. Gerechtigkeit ist nicht auf kollektive Wohlfahrt, politische Ethik nicht auf den Utilitarismus reduzierbar« (HÖFFE 1979b: 171).

Ein anderer starker Einwand, den Rawls gegen den Utilitarismus aufbietet und der nicht ganz frei von einem gewissen Zynismus zu sein scheint, bezieht sich auf dessen *Bedürfnisindifferenz*: Jede Bedürfnisbefriedigung hat

[77] Dabei ist die Ausnahmslosigkeit des individuellen Rechtsschutzes auf der normativ-theoretischen Ebene (und nicht auf der praktisch-empirischen) angesiedelt (vgl. KLIEMT 1998: 103).

einen Wert an sich und ist zu berücksichtigen. Wenn es etwa Freude bereitet, andere zu diskriminieren oder ihnen weniger Freiheit zu gewähren, so ist das mitzuzählen, wie alle anderen Bedürfnisse und ihre Befriedigung auch. Demgegenüber legen nach der Gerechtigkeit als Fairness die Grundsätze des Rechten (und damit der Gerechtigkeit) einschränkende Bedingungen für den Wert von Befriedigungen und für vernünftige Vorstellungen vom eigenen Wohl fest (vgl. ThG §6, 49).

c. Gerechtigkeitsblinder Utilitarismus? – Das Argument des Grenznutzens

Neben den *Vorwürfen des kollektivistischen Vorrangs* oder der *Untergrabung von Grund- bzw. Menschenrechten* steht der Utilitarismus in dem Ruf, er nehme es mit der Gerechtigkeit nicht so genau, sei geradezu *blind für Gerechtigkeitsbelange* (vgl. GESANG 2003: 51). Das Beklagen von eklatanten Gerechtigkeitsdefiziten war bereits aus dem vorausgehenden Abschnitt herauszuhören. Jean-Claude Wolf sieht den Utilitarismus jedoch alles andere als gerechtigkeitsblind und unfähig, moralische Rechte zu begründen. Warum? Wolf moniert zunächst, dass Rawls und andere Kritiker des Utilitarismus ihren Beitrag zum Vorurteil geleistet hätten, dass dieser rein aggregativ verfahre und die Verschiedenheit der einzelnen Menschen nicht ernst nehme (WOLF 1992: 151), und hält dann in diesem Punkt den Kritikern entgegen, sie würden übersehen, »dass mit der Forderung der Unparteilichkeit, aber auch mit Rücksicht auf besondere Bedürfnisse (variable Glücksfähigkeit), sinkender Grenznutzen, leistungsorientierte Prämiensysteme, gemeinwohlorientierte Auswahlverfahren etc. eine Reihe von Distributionskriterien angesprochen sind, für die der Utilitarismus seiner Natur nach gerade nicht blind ist« (WOLF 1992: 154).

Wenngleich Wolfs Bedenken gegenüber der Vorurteilsbildung nicht von der Hand zu weisen sind[78], begegnet dennoch im Verhältnis *zwischen Utilitarismus und Gerechtigkeitsdenken ein spannungsvoller Konflikt*. Otfried Höffe diagnostiert diesen Konflikt insbesondere zwischen Prinzipien distributiver Gerechtigkeit, Prinzipien der Verteilung von öffentlichen Gütern, von Rechten und Pflichten einerseits und dem Prinzip der Nützlichkeit andererseits und führt ihn uns in Form einer *Entscheidungs- bzw. Handlungsalternative* vor Augen:

---

[78] Die Gegenbeispiele können hier nur stichwortartig genannt werden, obgleich sie eine ausführlichere, kritische Erörterung an anderem Ort verdienten.

»Wenn von zwei möglichen Handlungen, die den gleichen kollektiven Gesamtnutzen hervorbringen, die eine den Nutzen auf eine kleine Zahl von Personen, die andere ihn auf viele oder alle verteilt, so sind utilitaristisch gesehen beide Handlungen gleichwertig. Nach unseren Gerechtigkeitsvorstellungen würden wir dagegen die eine als ungerecht verurteilen und nur die andere als gerecht hervorheben.

Wenn Benthams hedonistischer Kalkül jeden ohne Unterschied berücksichtigt, so ist damit nicht mehr als eine Minimalbedingung für Gerechtigkeit benannt. Das Ziel, der maximale Gesamtnutzen aller Betroffenen, lässt sich sehr wohl mit der rechtlichen und/oder ökonomischen Unterdrückung von Minderheiten oder einzelnen Personen vereinbaren. Eine Sklaven- oder eine Feudalgesellschaft und auch ein Polizei- oder ein Militärstaat wären nicht nur erlaubt, sondern sogar sittlich geboten, sofern sie nur so organisiert sind, dass sie zwar extreme ökonomische und soziale Ungleichheiten mit sich führen, gleichwohl (mit Bentham) einen maximalen Gesamt- oder (mit Brandt) einen maximalen Pro-Kopf-Nutzen garantieren. Nach unserem sittlichen Bewußtsein fordert aber die Idee der Gerechtigkeit für jede einzelne Person eine Unverletzlichkeit, die selbst durch das maximale Wohlergehen aller anderen nicht beiseite gesetzt werden darf« (HÖFFE 2003: 45).

Gewiss wird man den gerechtigkeitsethisch motivierten Einwänden Höffes, die sich unübersehbar vor allem im zentralen grundrechtlichen Argument der individuellen Unverletzlichkeit im Grundsatz mit denen von Rawls decken,[79] eine – wie es Gesang formuliert – »starke Eingangsplausibilität« zuerkennen müssen (GESANG 2003: 52). Ohne *Gerechtigkeit als ethisches Korrektiv*, also für sich allein genommen, »stellt der Utilitarismus eine Art von Kollektivegoismus dar, dem eine Unterdrückung oder Benachteiligung von Minderheiten, selbst eine Verletzung unveräußerlicher Menschenrechte erlaubt ist – sofern sich die mit einer größeren Besserstellung der Mehrheit verbindet und die kollektive Glücksbilanz verbessert« (HÖFFE 2003: 45). Soweit die gerechtigkeitsethisch motivierte Kritik am utilitaristischen Denken.

Eines der überzeugendsten Argumente, die hingegen der Utilitarismus gerechtigkeitsethisch aufzubieten hat, ist fraglos das ›*Prinzip des abnehmenden Grenznutzens*‹. Kurz gefaßt berücksichtigt dieses Prinzip die *individuell begrenzte Kapazität von Interessen und Bedürfnissen* und es besagt, dass, wer schon im Besitz vieler Güter ist, aus dem Zugewinn weiterer Güter vergleichsweise weniger Nutzen zieht, als einer, der keine oder nur wenige Güter besitzt. Folglich führt die am Prinzip des abnehmenden Grenznutzens ausgerichtete Nutzenmaximierung zu einer Verteilung, die sich tendenziös an Gleichmäßigkeit ausrichtet bzw. eine größere Nutzenmaximierung erzielt durch eine stärker bedürfnisorientierte Verteilung.

---

[79] Vgl. dazu auch HÖFFE (1979c: 196).

Gesang sieht daher im Utilitarismus zumindest auch die Tendenz, *Nutzen ›von oben nach unten‹ zu verteilen*, mithin eine Tendenz, die allerdings seiner Auffassung nach, vielen (Kritikern des Utilitarismus) nicht ausreiche (vgl. GESANG 2003: 52).

Auch Höffe bringt in seiner Auseinandersetzung zum Spannungsverhältnis von Gerechtigkeits- und utilitaristischer Ethik das Grenznutzenprinzip ins Spiel und sieht »unter bestimmten empirischen Annahmen« sogar »eine strenge Gleichbehandlung« gefordert (HÖFFE 2003: 46). Nichtsdestoweniger bleibt für ihn das Problem der wechselseitigen Verrechnung von Leid und Wohlergehen bestehen, ohne dass für die negativ Betroffenen irgendeine Form von Ausgleich angeboten würde:

»So kehrt bei Gerechtigkeit und kollektivem Wohlergehen der Utilitarismus die Rangfolgen um, die wir für moralisch richtig halten. Während der Utilitarismus aber nur Entscheidungen gleichen Kollektivwohls, also wohlfahrtsindifferente Alternativen, für Gerechtigkeitserwägungen freigibt, erscheint uns die genaue Umkehrung als eher richtig: nur Entscheidungen, die gleicherweise gerecht sind, also gerechtigkeitsindifferente Alternativen, zusätzlich dem Kriterium des maximalen kollektiven Wohls zu überlassen« (HÖFFE 2003: 46).

Das im Hintergrund stehende Festhalten an unbedingten moralischen Verbindlichkeiten, die unter allen Umständen gelten sollen, also die deontologische Natur der Gerechtigkeitsethik ist dem Utilitarismus gerade fremd (vgl. HÖFFE 2003: 46f). Von der Gerechtigkeit als Fairness-Perspektive betrachtet ist das vom Utilitarismus formulierte Moralprinzip »weder das einzige noch das prioritäre Kriterium für das moralisch Richtige und Falsche; der Utilitarismus ist, selbst im Rahmen einer normativen Ethik, keine zureichende moralphilosophische Position« (HÖFFE 2003: 47).

Nichtsdestoweniger sind gerade angesichts der vollzogenen Modifikationen im Utilitarismus einseitige Disqualifikationen mit Vorsicht zu genießen. Denn setzt man sich etwas differenzierter (und man könnte sagen auch etwas wohlwollender und denkoffener als viele Kritiker das tun) mit dem Utilitarismus und seinem Potenzial, gerechtigkeitsethische Belange zu berücksichtigen, auseinander, so dürfte man zu dem Fazit gelangen, dass der Gegensatz zwischen Utilitarismus und Gerechtigkeitsprinzip keineswegs so kraß ist, wie das zunächst scheint oder lange Zeit schien. Denn nur in einer allzu oberflächlichen Betrachtung ist man vermutlich versucht, utilitaristische Ansätze und gerechtigkeitsbegründete Distributionspostulate als gänzlich divergent und somit unvermittelbar zu sehen (vgl. HÖFFE 2003: 45f).

Ein Versuch der *Vermittlung von Gerechtigkeit und Utilitarismus* stellt der Entwurf eines *Gerechtigkeitsutilitarismus* von Rainer W. Trapp dar, der die utilitaristische Standardtheorie mit dem Ziel einer höheren Überein-

stimmung mit allgemeinen moralischen Intuitionen erweitert (vgl. TRAPP 1988). Dabei kombiniert Trapp ein präferenzutilitaristisches Kernelement mit zwei nicht-utilitaristisches Elementen: Zum einen die Güterzuteilung nach dem moralischen Verdienst, zum andern die Gleichheit der Güterverteilung. Somit bestimmt sich das Entscheidungskriterium für die Distribution von Gütern nicht ausschließlich nach der Summe des Nutzens. Die Diskussion sieht diesen Ansatz einer solch weitgehenden Erweiterung der utilitaristischen Wertbasis eher kritisch (vgl. GESANG 1998). Und aus der Sicht Birnbachers spricht einiges dafür, dass sich die Prinzipien der ausgleichenden Gerechtigkeit und der Gleichheit »innerhalb einer Zwei-Ebenen-Theorie auch utilitaristisch rechtfertigen lassen – als Anreizsysteme zur Verstärkung und Schwächung moralisch erwünschten oder unerwünschten Verhaltens und als Sekundärprinzipien zur Aufrechterhaltung wechselseitiger Achtung und der Selbstachtung der von Natur aus Schwächeren« (BIRNBACHER 2002: 104).

Man wird schlussendlich an dieser Stelle zugunsten des Utilitarismus festhalten müssen, dass er weitaus differenzierter zu betrachten und zu bewerten ist, als Rawls (und mit ihm Höffe und andere gerechtigkeitsorientierte Gefährten) dies getan hat, und dass man – ohne sogleich Anhänger einer utilitaristischen Ethikkonzeption sein zu müssen – doch bestimmte *Vermittlungressourcen* zwischen Utilitarismus und Gerechtigkeitsdenken nicht völlig ausblenden kann. Indizien für solche Vermittlungressourcen finden sich auch als Berührungspunkte oder Gemeinsamkeiten in der *Theorie der Gerechtigkeit*.

d. Berührungspunkte zwischen Utilitarismus und Rawls' Gerechtigkeitstheorie

Wenngleich Rawls' vorrangiges Bestreben darin liegt, mit der *Theorie der Gerechtigkeit* einen Gegenakzent zum Utilitarismus zu setzen, ist es nicht zu übersehen, dass es doch einige Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten gibt. Insbesondere formale Gemeinsamkeiten sind schnell gefunden im Streben nach Universalität, Gleichheit, Unparteilichkeit, Souveränität.

Wolf betont die universalistische Grundnorm des Utilitarismus. Zudem charakterisiert er das Gleichheitsprinzip als Fundamentalprinzip des Utilitarismus (und nicht das Maximierungspostulat).[80] – Gerade mit Blick auf das

---

[80] Dahinter verbirgt sich nicht zuletzt der von Mill postulierte »equal claim of everybody«: Glücks- und Leidzustände etwa aller Betroffenen haben den gleichen Anspruch auf Berücksichtigung (vgl. OTT 2001: 103). Doch gerade hier versteckt sich einer der Pferdefüße des Utilitarismus: der Nutzen eines jeden ist verrechenbar mit dem Nutzen eines jeden anderen bzw. aller anderen (vgl. OTT: 2001: 103).

Gleichheitsprinzip hält Wolf den Kritikern des Utilitarismus vor, sie würden ungerechtfertigterweise »den minimalen egalitären Grundkonsens ausblenden, von dem auch der Utilitarismus ausgeht«; den letztlich bewegten sich – so Wolf etwas allzu generös pauschalisierend – »alle plausiblen ethischen und politischen Theorien der Neuzeit« im selben Rahmen eines unterschiedlich interpretierten Gleichheitsprinzips (WOLF 1992: 151f). Ausgehend von einem Egalitarismus ist die Brücke zur Perspektive der Unparteilichkeit schnell geschlagen (vgl. OTT 2001: 103).

Eine thematische Gemeinsamkeit zwischen der *Theorie der Gerechtigkeit* und utilitaristischen Denkens ergibt sich in der intergenerationellen Perspektive: Während Rawls allerdings einen Spargrundsatz postuliert zur sozioökonomischen Sicherung der Handlungsmöglichkeiten einer Wohlfahrtsgesellschaft – und zwar unter Einbeziehung vorausgehender wie nachfolgender Generationen –, fokussiert utilitaristisches Denken stärker auf die Zukunftsverantwortung in der Frage der Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen.

e. ›Knockout‹ für den Utilitarismus?

Im zeitgenössischen ethischen Diskurs widerfährt dem Utilitarismus eine gänzlich andere Bewertung als in seiner neuzeitlichen Entstehungsphase (siehe II.2.a.). Die mitunter positive Einschätzung aus den frühen Tagen des Utilitarismus kontrastiert mit heutiger scharfer Kritik. Gegenwärtig trifft man demnach auf eine breite Front der Kritiker (sie umfasst christliche Ethiker ebenso wie Philosophen des politischen Liberalismus, Kantische Universalisten gleichermaßen wie kommunitäre Partikularisten); Bernward Gesang spricht mit deutlich hörbarem polemischem Unterton von einem »*standardisierten Kanon der Einwände*«, der seit Jahrzehnten »nur noch heruntergebetet« werde (GESANG 2003: 8). Rawls ist also nur eine unter vielen Stimmen der Kritik des Utilitarismus, allerdings im weitgefassten zeitgenössischen Kontext eine sehr frühe und in gewisser Weise wirkmächtige Stimme. Eine umfassende und Details bietende Auflistung der zahlreichen Einwände und Kritikpunkte gegenüber dem Utilitarismus ist hier nicht zu leisten. Begnügen wir uns mit einigen wenigen wesentlichen Stichworten der Utilitarismus-Kritik, die zumindest Substanz und Gewicht der damit verbundenen Argumente zu signalisieren vermögen. Zu den *zentralen Einwänden*[81] gehören:

[81] Vgl. hierzu insbesondere OTT (2001: 108ff); HÖFFE (2003: 41ff); GESANG (2003: 51ff).

- ▷ das methodische Problem der Quantifizierbarkeit und Verrechenbarkeit des Nutzens (vor allem mit Blick auf die interpersonale Vergleichbarkeit);
- ▷ die Unmöglichkeit des Kalküls und somit der moralischen Beurteilung aufgrund eines unsicheren Wissensstandes und unübersichtlichen Wirkungsketten;
- ▷ die ungenaue Bestimmung des Begriffs ›Betroffener‹ (und: wer ist direkt, wer indirekt betroffen?);
- ▷ das Fehlen eines direkten Tötungsverbotes;
- ▷ kontraintuitive Konsequenzen: eine ethische Theorie, die unseren moralischen Grundüberzeugungen widerspricht, kann nicht moralisch richtig sein;
- ▷ merkwürdige Konsequenzen in verschiedenen Praxisfeldern in Form von skurrilen Auswüchsen etwa beim Sport, in der Sexualität, bei der Armutsbekämpfung oder in der Bevölkerungspolitik;[82]
- ▷ Vorbehalte gegenüber der Idee der Menschenrechte und Ignoranz der Menschenwürde;
- ▷ selbstbezügliche Paradoxien: so gibt es offenkundig utilitaristische Gründe, die Menschen nicht zu Utilitaristen zu erziehen, um massive Kooperationsprobleme und anomische Zustände zu vermeiden.

Die stichwortartig genannten Einwände gegen den Utilitarismus knüpfen im Wesentlichen an die bereits von Rawls vorgebrachten grundsätzlichen Bedenken an, sind jedoch weiter ausdifferenziert und in ihre Kritikintention, zumindest teilweise, als radikaler zu bewerten. Sie bleiben natürlich von Apologeten des Utilitarismus nicht unerwidert.[83] Schlussendlich bleibt nun für dieses Kapitel 2 zu fragen, ob es Rawls mit seinem Kontrapunkt zum Utilitarismus gelungen ist, diesen so grundlegend zu schwächen, dass ihm keinerlei Relevanz mehr für den moralphilosophischen Diskurs bleibt. Hat sich der Utilitarismus also mit und seit Rawls erledigt? Mitnichten. Denn allein der Blick auf verschiedene Gebiete der angewandten Ethik verdeutlichen, wie präsent utilitaristische Positionen in den Gegenwartsdiskursen sind (vgl. BIRNBACHER 2002: 105f).

---

[82] Zur ausführlicheren Darstellung siehe OTT (2001: 110f).

[83] Es kann hier selbstredend nicht darum gehen, die Debatte um den Utilitarismus nachzuzeichnen. Das Pro und Contra findet sich größtenteils in den unter Fn. 6, S. 46 genannten Beiträgen.

Von einem klassischen Knockout kann folglich keine Rede sein. Rawls Wirkung liegt dann schon eher in einem vorübergehenden Knockdown. Die Renaissance des Kontraktualismus und die in ihm aufgehende Autonomie der Individuen hat den Utilitarismus zumindest angezählt. Und selbst wer in seiner Bewertung nicht so weit gehen möchte, muss doch zustimmen, dass der Utilitarismus seine bis dahin dominierende Stellung eingebüßt und den Platz für eine gerechtigkeitsethische Normativität frei gemacht hat.

Was bleibt als Fazit über Rawls hinaus? Höffes Plädoyer für einen kritischen Utilitarismus knüpft dessen Akzeptanz ähnlich wie Gesang mit seinem Vorschlag eines humanen Utilitarismus letztlich an ganz konkrete Bedingungen für eine modifizierte Version (vgl. GESANG 2003). Beide Positionen wirken exemplarisch für die Tendenz, den Utilitarismus derart zu modifizieren, dass er aus gerechtigkeitsethischer Perspektive tolerierbar, wenn nicht sogar akzeptabler wird. Seine Akzeptabilität wird offenkundig dann erhöht und seine Überzeugungskraft gestärkt, wenn sich der Utilitarismus – zumindest stärker als bisher – auswirkt als eine Sozialpragmatik die »das allgemeine Glück als regulatives, nicht operatives, als indirektes, nicht direktes Kriterium betrachtet und eine Idee der Humanität als Forum der Kritik anerkennt« (HÖFFE 2003: 51). Ob sich der Utilitarismus jedoch dann noch als solcher wiederzuerkennen vermag, steht auf einem anderen Blatt.

3. ERNEUERUNG DES KONTRAKTUALISTISCHEN PARADIGMAS

Rawls' gerechtigkeitstheoretisches Unternehmen konfiguriert als *modernisierte und modifizierte Version des klassischen Kontraktualismus*.[84] Selbst bei aller Differenz zur neuzeitlichen Tradition der Vertragstheorie ist insbesondere der Rawls'sche Urzustand als ein Kernelement der *Theorie der Gerechtigkeit* nicht zu verstehen ohne diesen Rückbezug auf das klassische Vertragsparadigma.[85] Nach eigenem Bekunden intendiert nun Rawls, die *tradierten Vertragstheorien zu verallgemeinern und zu abstrahieren* (ThG: Vorwort, 12; §3, 27f). Dieses Bemühen um Verallgemeinerung und Abstraktion ist *gerechtigkeitstheoretisch instrumentalisiert* und dient vor allem einem *epistemologischen Ziel*: Die Hauptstrukturen des Gerechtigkeits-

---

84 In den vergangenen zwei Jahrzehnten hat sich im deutschsprachigen Raum insbesondere und in unübertroffener Weise Wolfgang Kersting um die *systematische Erforschung und Aufbereitung des Themenfeldes ›Kontraktualismus‹* verdient gemacht. Profunde Kenntnis und begriffliche Brillanz verbinden sich bei Kersting zu einem facettenreichen Fundus; viele der hier ausgeführten Gedanken verdanken sich daher seiner vielerorts explizierten Erkenntnisse. Hervorzuheben unter Kerstings Studien sind insbesondere: Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt: Primus 1996; ders., Art. ›*Kontraktualismus*‹, in: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart – Weimar: J.B. Metzler 2002, 163-178; ders., *Spannungsvolle Rationaliätsbegriffe in der politischen Philosophie von John Rawls*, in: Karl-Otto Apel / Matthias Kettner (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt: Suhrkamp 1996, 227-265; ders., *Zur Logik des kontraktualistischen Arguments*, in: Volker Gerhardt (Hg.), *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart: Metzler 1990, 216-237; ders., *Art. ›Vertragstheorien‹*, in: Pipers Wörterbuch zur Politik Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien – Methoden – Begriffe, hg. v. Dieter Nohlen u. Rainer-Olaf Schultze, München – Zürich: Piper [3]1989, 1097-1101. Als weitere jüngere Beiträge zu Kontraktualismus bzw. Neokontraktualismus sind hervorzuheben: Anton Leist (Hg.), *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Berlin – New York: de Gruyter 2003; Peter Stemmer, *Moralischer Kontraktualismus*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002) 1-21; Konrad Ott, *Moralbegründungen zur Einführung*, Hamburg: Junius 2001, 123-138; Thomas M. Scanlon, *The Structure of Contractualism*, in: ders., *What We Owe to Each Other,* [2]1999 (1998), Cambridge/Mass. – London/Engl.: Belknap Press of Harvard University Press, 189-247; Herlinde Pauer-Studer, *»Vereinbarungen unter freien und gleichen Bürgern«? Das zwiespältige Verhältnis von Vertragstheorie und Feminismus*, in: Detlef Horster (Hg.), *Weibliche Moral – ein Mythos?*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, 189-229; Peter Rinderle, *Gesellschaftsvertrag oder größter Gesamtnutzen? Die Vertragstheorie von John Rawls und ihre neo-utilitaristischen Kritiker*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 51 (1997) 193-215; Karl-Heinz Nusser, *Vertragsethik*, in: Annemarie Pieper (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik*, Bd. 1, Tübingen: Francke 1992, 47-65.

85 Rawls expliziert nochmals ausdrücklich in GFN, »dass der Begriff des Urzustands den vertrauten Gedanken des Gesellschaftsvertrags verallgemeinert« (GFN §6, 41).

begriffs sollen auf diese Weise klarer erkannt werden können (ThG: Vorwort, 12)

Um das kontraktualistische Element in der *Theorie der Gerechtigkeit* und das Rawls'sche Transformationsbestreben erkennen, deuten und im Vergleich mit den klassischen Ansätzen des Vertragsdenkens sehen zu können, ist es hilfreich, sich einige der Merkmale des Kontraktualismus – vor dem Hintergrund seines historischen Formulierungs- und Ausgestaltungsprozesses – zu vergegenwärtigen und festzuhalten.

a. Der Kontraktualismus in Geschichte und Gegenwart politischen Denkens

Gesellschaftsvertragliche Elemente waren bereits Denkern in der Antike nicht fremd[86], und auch im mittelalterlichen politischen Denken begegnen sie in der spezifischen Gestalt des Herrschaftsvertrages (vgl. Kersting 1989: 1097). Doch konnte sich das Grundkonzept einer Vertragstheorie mit einer nachhaltigen Wirkungs- und Entwicklungsgeschichte erst in der Neuzeit durchsetzen und fest etablieren: Die Denkfigur des Vertrages avancierte zu einem theoretischen Legitimationskonzept – begründet, wie überhaupt die neuzeitliche politische Philosophie durch *Thomas Hobbes* (1588-1679).[87]

In der weiteren Entwicklung gab es unterschiedliche Ansätze und Akzente in der vertragstheoretischen Konzeption, so dass man in der Gegenwart das Faktum ihrer Vielfalt und Varianten plural als Vertrags*theorien* wiedergibt; durch das Bestreben, Theorieentwürfe der politischen Philosophie einem Zugehörigkeitsmerkmal entsprechend zu klassifizieren, spricht man zuweilen auch von der *Familie der Vertragstheorien*: Verwandtschaft-

[86] Vgl. KERSTING (2002: 168); vgl. Charles H. Kahn, *The Origins of Social Contract Theory*, in: G.B. Kerferd, (Hg.), *The Sophists and Their Legacy*, (Themenheft: Hermes. Zeitschrift für klassische Philosophie, H. 44), Wiesbaden: Franz Steiner 1981, 92-108; vgl. GOUGH ²1967 sowie MÜLLER/KLENNER 1985.
Kersting nennt als *Spuren gesellschaftsvetraglichen Denkens in der Antike* die »oppositionelle Argumentation der Sophisten im Rahmen einer nomospolemischen konventionalistischen Theorie von Recht, Gesetz und Gesellschaft und in der den Zerfall der Polissittlichkeit reflektierenden individualistischen Sozialphilosophie des Epikureismus« (KERSTING 1989: 1097). Und eher generell betont Stemmer, dass sich Vor- oder Frühformen des Gesellschaftsvertrags in der Antike etwa dort finden, wo »moralische Normen als selbstgewollte, durch Verträge geschaffene Regelungen gedeutet« wurden (STEMMER 2002: 2).

[87] Vgl. KERSTING (2002: 168), ders. (1996: 59-108) sowie KERSTING (1992: 9); vgl. OTT (2001: 124)

stiftende Gemeinsamkeiten werden somit bei aller konzeptionellen Verschiedenheit hervorgehoben.[88]

Ganz allgemein bezeichnet man als Vertragstheorien

»moral-, sozial- und politikphilosophische Konzeptionen, die die moralischen Prinzipien menschlichen Handelns, die rationale Grundlage der institutionellen gesellschaftlichen Ordnung und die Legitimationsbedingungen politischer Herrschaft in einem hypothetischen, zwischen freien und gleichen Individuen in einem *wohldefinierten Ausgangszustand geschlossenen Vertrag* erblicken und damit die *allgemeine Zustimmungsfähigkeit* zum fundamentalen normativen Gültigkeitskriterium erklären« (KERSTING 2002: 163).

Das formal-spezifische Kennzeichen der Vertragstheorien ist ihre Fundierung durch einen *rechtfertigungstheoretischen Prozeduralismus* (vgl. Kersting 2002: 163). Im Vordergrund steht das Verfahren der vertraglichen Einigung mitsamt seinen Voraussetzungen, Rahmenbedingungen und Durchführungsbestimmungen. Die Inhalte der Vertragseinigung treten demgegenüber zunächst in den Hintergrund.

Ausgangszustand, Vertragsschluss und gesellschaftliche Ordnung stehen in einem – (re)konstruierten und zum Teil kontrastierenden – kausal-genealogischen Verhältnis zueinander: Die Notwendigkeit zur Überwindung des Ausgangszustandes bringt den Vertrag zur Welt, aus Modus und Inhalt des Vertragsschlusses geht letztlich die politische und soziale Ordnung einer Gesellschaft hervor, insofern sie sich durch die vertragstheoretischen Grundbestimmungen legitimieren lässt. Die normativen Pfeiler der gesellschaftlichen Ordnung gründen also in den fiktiv vertraglich vereinbarten und somit Geltung beanspruchenden Grundsätzen des Zusammenlebens. Worauf es dem kontraktualistischen Denken vorrangig ankommt und was seine bleibende Attraktivität begründet, sind weniger die inhaltlichen Bestimmungen, als vielmehr das *Arrangement der Vertragsentstehung*. Der Vertrag und alles, was er schließlich beinhaltet, gewinnt seine Legimationskraft aus den formalen Situationsmerkmalen seines Zustandekommens – mit konstitutiver Wirkung für die zu rechtfertigenden Strukturen des Sozialen.

---

[88] Als Gemeinsamkeit im Paradigma des Gesellschaftsvertrages hebt Kersting *den rechtfertigungstheoretischen Grundgedanken* hervor; dieser besagt, dass es nur dann »legitim und fair sein [kann], von den Menschen zu verlangen, sich Verfassungsgrundsätzen zu unterwerfen und gesellschaftlichen Institutionen zu fügen, wenn diese Menschen sich unter vernünftigen, rationalitäts- wie moralitätsgerechten Bedingungen in einer ursprünglichen Situation der Gesellschaftsgründung auch selbst auf diese Grundsätze und Institutionen hätten einigen können« (KERSTING 2000: 69). Konstitutiv für diese Einigung ist eine weitere Gemeinsamkeit: Der Vertrag wird stets von Freien und Gleichen geschlossen (vgl. NIDA-RÜMELIN 1999: 26). Ferner besteht eine methodische Gemeinsamkeit im Bestreben, die Argumentationsleistung, die zum Vertrag führt, als eine rationale plausibel zu machen.

Vor diesem begrifflichen Hintergrund lässt sich die Vertragstheorie kennzeichnen als eine für das politische Denken zentrale und inzwischen klassische *Argumentationsfigur*, die allerdings nicht ganz unumstritten ist. Durch den Rückgriff auf die Figur des Vertrages wird argumentativ die Normativität einer gesellschaftlichen Ordnung entwickelt und legitimiert. Insofern ist die *vertragstheoretische Argumentation* bestrebt,

»die Grundstruktur der sozialen bzw. politischen Ordnung als Resultat eines Vertrags darzustellen. Ausgangspunkt der Argumentation ist die Vorstellung einer problematischen Ausgangslage (Naturzustand), die von der Gesamtheit der Betroffenen rational bewältigt werden soll. In allen vertragstheoretischen Modellen geht es darum, argumentativ aufzuweisen, warum aus rationalen Gründen des wohlverstandenen Eigeninteresse ein vertraglicher Konsens über eine bestimmte Grundstruktur zustande kommt. Dabei werden Naturzustand und Vertrag nicht als historisch-empirische Gegebenheiten gefasst, sondern als hypothetische Konstruktionen, die als Mittel des Rechtfertigungsverfahrens dieser Grundstruktur bzw. ihrer Prinzipien eingesetzt werden. Die kontraktualistische Argumentation möchte zeigen, dass eine bestimmte soziale bzw. politische Ordnung rational gerechtfertigt und universell konsensfähig ist. Sie tut dies, indem sie diese Ordnung mittels dieser hypothetischen Konstruktionen rekonstruiert. Natürlich hängt das Ergebnis dieser Rekonstruktion wesentlich davon ab, wie die Ausgangslage (Naturzustand) bestimmt wird« (ANZENBACHER 1997: 97f).

Wesentlich, wenn nicht sogar ausschlaggebend für vertragstheoretische Entwürfe ist ferner *der Verzicht auf metaphysische Begründungsweisen und -instanzen*. Dieser begründungsbezogene ›Vertikalitätsverzicht‹ hat seinen Grund in einer weiteren neuzeitspezifischen Rahmenbedingung vertragstheoretischer Entwürfe: im *normativen Individualismus*. Durch diesen findet sich der einzelne Mensch, das Individuum mit moralischer Autonomie ausgestattet. Die überkommenen norm- und gesetzgebenden Autoritäten Gottes und/oder der Natur werden ersetzt »durch das Recht jedes Individuums, nur durch solche Gesetze in seiner Freiheit eingeschränkt zu werden, auf die es sich mit allen anderen im Rahmen fairer Verfahren und Diskurse auf der Grundlage gleichberechtigter Teilnahme – gleichsam vertraglich – geeinigt hätte« (KERSTING 2002: 163f). Anders gesagt: Das *autonome Individuum* wird zur einzig legitimen Instanz in Theorie und Praxis *moralischer Begründungsbemühungen*, die somit *horizontalisiert* werden.

Der tiefgründige Wandel in den soziokulturellen Lebensumständen und die damit verursachte Veränderung der Denkverhältnisse erfordern somit auch eine Umstellung der moralphilosophischen Rechtfertigungspraxis (vgl. KERSTING 2000: 68). Wurde bis dato in den tradierten Rechtfertigungsparadigmen die Herstellung der Allgemeinverbindlichkeit gewissermaßen von oben dekretiert, so muss diese in der Neuzeit von unten aufgebaut

werden; die Folge: Das Begründungsgeschäft wird mühseliger, denn ihr Telos liegt in der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit. Und anders als zu früheren Zeiten wird das Individuum in der philosophischen Reflexion als völlig auf sich gestellt gesehen: Es avanciert zum Protagonisten des neuzeitlichen *rechtfertigungstheoretischen Subjektivismus*:

»Der einzelne Mensch gewinnt nicht mehr durch Integration in übergreifende und von Natur aus frühere oder geschichtlich vorgegebene Gemeinschaften Wert und Sinn. Jetzt gilt umgekehrt, dass sich die gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen nur dann rechtfertigen lassen, wenn sich in ihren Funktionen die Interessen, Rechte, Glücksvorstellungen der Individuen spiegeln« (KERSTING 2002: 163).

Als zentraler Aspekt des historischen Kontextes spiegelt sich somit in der Etablierung des Vertragsdenkens als Konzept der neuzeitlichen politischen Philosophie die »modernitätstypischen Überzeugung« wieder, »dass sich die gesellschaftlichen Rechtfertigungsbedürfnisse nicht mehr durch Rekurs auf den Willen Gottes oder eine objektive natürliche Wertordnung decken lassen« (KERSTING 2002:163). Die normativen Fundierung und Profilbildung ihrer gesellschaftlichen Ordnung wird unter diesen historisch-philosophischen Rahmenbedingungen zur sozial-immanenten Begründungsaufgabe neuzeitlicher autonomer Individuen – diesseits von theonomer Dekretierung oder naturrechtlicher Derivation.[89]

Dass der Kontraktualismus mehr als 300 Jahre nach der Etablierung seiner prototypischen Entwürfe durch Hobbes, Locke, Rousseau und dann Kant im Prinzip nichts von seiner sozialphilosophischen Attraktivität verloren hat, liegt nicht zuletzt daran, dass die geistesgeschichtlichen Komponenten seiner Entstehungsperiode (Geltungsverlust traditionaler Normbegründung, normativer Individualismus und moralische Autonomie) bis heute fortwirken und nach wie vor Geltung beanspruchen. Zudem spielt auch seine *verfahrensbegründete Offenheit für konkretere materiale Ausgestaltungen* eine nicht unwesentliche Rolle seiner anhaltenden *Attraktivität für das rechtfertigungstheoretische Denken*. Die bisherigen Annäherungen an den Kontraktualismus und die exemplarischen Umschreibungen enthalten eine ganze Reihe von Merkmalen, die zentral und wesentlich sind

---

[89] Den *soziokulturell bedingten ideengeschichtlichen Paradigmenwechsel* skizziert Kersting: »Das Verblassen der theologischen Weltsicht, das Verschwinden der traditionellen qualitativen Naturauffassung unter dem nüchternen Tatsachenblick der modernen Wissenschaften, der Zerfall der festgefügten und wertintegrierten Sozialordnung unter dem wachsenden Ansturm der Verbürgerlichung und Ökonomisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse verlangten eine Neuorganisation der kulturellen Rechtfertigungspraxis, die mit den neu erschaffenen geistigen Grundlagen der Welt der Moderne, mit den neu geprägten Selbst- und Weltverhältnissen der Menschen in Übereinstimmung stand« (KERSTING 2002: 163).

für das Vertragsdenken. Ausgehend von Kerstings systematischer Differenzierung[90] werden nachfolgend sechs zentrale Wesensmerkmale des vertragstheoretischen Denkens benannt und knapp skizziert. Zuvor jedoch nur ein kurzer Blick auf Gemeinsamkeiten im Vertragsdenken, wie sie zum Teil schon angesprochen wurden.

b. Gemeinsamkeiten im Vertragsdenken

Grundlegende Gemeinsamkeiten der klassischen Vertragstheorien – bei aller Verschiedenheit – hat Otfried Höffe herausgearbeitet (vgl. HÖFFE 1979c: 197f). Sie systematisieren in knapper Form manche der bisher genannten Gesichtspunkte zum Kontraktualismus:

▷ Die *Legitimationsbedürftigkeit staatlicher Verhältnisse* ist dabei gemeinsamer Ausgangspunkt im Vertragsdenken: Vorrangig geht es darum, eine politische Grundordnung zu legitimieren und für eine politische Philosophie heißt das nichts anderes, als sie zu rechtfertigen und ihr somit einen normativen Gehalt zu geben. In der theoretischen Auseinandersetzung wird analytisch nach den konstitutiven Bedingungen einer vernünftigen politischen Ordnung gefragt.

▷ Mit Blick auf das *Verständnis von Mensch und Welt* schließt vertragstheoretisches Denken an die Tradition der Renaissance an: Das *freie Individuum* gilt als Ursprung und Zweck politischer Ordnung – und somit der Legitimität des Staates.

▷ Allerdings bringt die zu legitimierende politische Ordnung eine *Einschränkung der individuellen Handlungs- und Willkürfreiheit* mit sich.

▷ Diese Einschränkung kann aufgrund des individualistischen Freiheitsprinzips nur durch die einzelnen Betroffenen selbst legitimiert werden. Vor allem hier tritt der kontraktualistische Wesenszug deutlich hervor: Nur durch die *Zustimmung aller* lässt sich die politische Ordnung rechtfertigen.

▷ Die Überzeugungsarbeit, die hinsichtlich der Einschränkung individueller Freiheit zu leisten ist, wird schließlich an die *Argumentationsfigur des Naturzustandes* delegiert. Nur wenn es gelingt, die Gründe darzulegen und plausibel zu machen, warum es für alle einen Zugewinn bringt, wenn der untragbare vorstaatliche Zustand überwunden werden

[90] Vgl. KERSTING (2002: 164-168). Ich habe mir erlaubt, Kerstings Differenzierung zu ergänzen und leicht zu modifizieren.

kann, ist vernünftigerweise zu erwarten, dass jede und jeder bereit sein wird, unter für alle gleichen Bedingungen einer wechselseitigen Einschränkung der Freiheit zuzustimmen. Diese *Zustimmung konstituiert den Vertrag*, einen Einigungsvertrag zwischen freien und gleichen Menschen, der damit zur Grundlage der politischen Ordnung wird.

Fragen wir nun im Anschluss an diese knapp skizzierten Gemeinsamkeiten der klassischen Vertragstheorien nach den wesentlichen funktionellen und substanziellen Merkmalen des Vertrages.

c. Normativ, moralisch, rational: Wesensmerkmale des Vertrags

Im neuzeitlich geprägten kontraktualistischen Denken[91] lassen sich mindestens sechs Kennzeichnungen benennen: Der Vertrag in seiner theoretischen Konfiguration ist hypothetisch, heuristisch, konsensuell, normativ, moralisch und rational.[92] Dabei können wir die ersten drei genannten Merkmale unter dem Attribut »methodologisch-funktional« gruppieren; die anderen drei Merkmale hingegen zeichnen sich dadurch aus, dass sie in einer grundlegenden Weise substanziell und somit konstitutiv für das Vertragsargument sind, mitunter komplex in ihrer Struktur; zudem lassen sie sich wechselseitig aufeinander beziehen. Unser Blick richtet sich jedoch zunächst auf die (einfacheren) methodologischen Merkmale.

Der Vertrag ist rein *hypothetisch:* Er nimmt ausschließlich in den Köpfen der Denker, Philosophen, Theoretiker Gestalt an (vgl. Kersting 2002: 165). Doch wie generiert ein solch fiktiv-imaginärer Vertrag dann überhaupt eine Verbindlichkeit? Wie können lediglich gedachte Verträge den Gerechtigkeitsanspruch realer Gesellschaftsordnungen rechtfertigen oder staatliche Herrschaftsstrukturen legitimieren? Genügt es denn zu fragen, welche Rechte und Pflichten wir als Gesellschaftsmitglieder haben *würden*, wenn wir uns gemeinsam mit allen Beteiligten in einer eingebildeten Situation auf normative Prinzipien geeinigt *hätten*? Kurzum: Das hypothetische ›*wenn –*

---

[91] Nota bene: Davon strikt zu unterscheiden sind *reale Verträge* – etwa im privaten, ökonomischen oder politischen Bereich.

[92] Ich beziehe mich hier auf die Dimensionen des Vertrages, wie sie Wolfgang Kersting differenzierend gekennzeichnet hat (vgl. KERSTING 2002; 1996a; 1996b); zwar teile ich seine Ausführungen weitestgehend, doch denke ich, dass es einer stärkeren Differenzierung in der Objekt- und Reflexionsebene bedürfte: Beispielsweise lässt sich die Rationalität eines Vertrages aus der Binnenperspektive der beteiligten Vertragspartner anders sehen und bewerten als von einer externen Perspektive des unbeteiligten Denkers. Nahezu unerreichbar ist jedenfalls Kerstings begriffliches Instrumentarium sowie seine rhetorischen Ressourcen, die er zur systematischen Darstellung des Kontraktualismus aufbietet.

dann‹ hat zunächst nichts zu tun mit der faktischen Bindewirkung realer Verträge. Diese stellt sich wie beispielsweise bei gegebenen Versprechen immer nur im Fall wirklich vollzogener Selbstverpflichtungen ein.[93]

Ein *nur in der Theorie vollzogener Vertrag* hingegen erzielt seine *Verbindlichkeit durch Plausibilität und Akzeptanz*. Einer intersubjektiv nachvollziehbaren Argumentation obliegt die Überzeugungsleistung. Im Vordergrund steht also die *Begründungsbemühung*, die ihr Resultat plausibel und universal akzeptabel machen möchte. Im Vordergrund der hypothetischen Konstruktion stehen somit die Gründe, die die Theorie für das Zustandekommen des Vertrages anführt: Gründe die dafür sprechen, »dass die beteiligten Parteien eine derartige Vereinbarung vernünftigerweise hätten treffen sollen und dass sie darum die aus dieser Übereinkunft hervorgehenden Grundsätze betrachten sollen, als hätten sie ihnen zugestimmt« (Kersting 2002: 165). Dabei mindert der hypothetische Charakter des Vertrages nicht den argumentativ begründeten Verpflichtungscharakter sowie die Plausibilität und Akzeptabilität seines Inhalts.[94]

Zweitens ist ein Vertrag *heuristisch,* denn mit Hilfe des vertragstheoretischen Verfahrens lassen sich gerade jene *Prinzipien finden*, die einer öffentlichen Rechtfertigung standhalten können und in Folge dessen als Fundament einer öffentlichen Moral, einer sozialen Gerechtigkeitsordnung, eines regelverbindlichen Institutionensystems versteh- und verwendbar sind (vgl. KERSTING 2002: 176). In seiner heuristischen Funktion ist dieses Merkmal den gedankenexperimentellen Verfahren des Kategorischen Imperativs, der Einnahme des ›*moral point of view*‹ und der Perspektive des ›*impartial observer*‹ nicht unähnlich (vgl. KERSTING 2002: 176). Und: »In rechtfertigungstheoretischen Kontexten dient der Vertrag als *Erkenntnisverfahren* der politischen Ethik, als Kriterium der Gerechtigkeit und der öffentlichen Moral« (KERSTING 2002: 177).[95]

Drittens lassen sich Verträge kennzeichnen als *trivial-konsensuell:* »In den Verträgen des Kontraktualismus wird nicht verhandelt«, das heißt, Vertragsabschlüsse beinhalten einen *Konsens, der nicht deliberativ im realen*

---

[93] So lässt sich auch generell gegenüber Einwänden argumentieren, die sich gerade am hypothetischen Charakter des Vertragsdenkens festmachen (siehe hierzu auch II.3.d).

[94] »Die guten Gründe, die die hypothetische Übereinkunft begründen und motivieren, sind auch gute Gründe für die normative Richtigkeit der als gedachten Resultate dieser unterstellten Übereinkunft abgeleiteten Grundsätze, und daher sind sie auch gute Gründe, diese Grundsätze zu akzeptieren und sich zu Eigen zu machen« (KERSTING 2002, 177).

[95] In diesem Sinne eines heuristischen Kriteriums kennzeichnet Kersting den Vertrag denn auch als einen »gerechtigkeitstheoretischen Lackmustest«; mit seiner Hilfe lassen sich allgemein verbindliche Gerechtigkeitsprinzipien *finden* (KERSTING 2002, 165). In die heuristische Dimension des Vertrages gehen – wie aus der Kennzeichnung deutlich werden dürfte – überdies *epistemologische* und *hermeneutische* Aspekte ein.

Diskurs ermittelt wurde (KERSTING 2002: 168). Vielmehr ist der vertragstheoretische Konsens ein *abstrakt deduzierter strategischer Konsens*,

»er basiert auf einem generalisierten, in reziproke Instrumentalisierung eingebetteten Egoismus. Erreicht wird er nur durch radikale Interessenhomogenisierung, denn nur unter der Voraussetzung eines gleichen entscheidungsrelevanten Interesses bei jedermann kann es eine repräsentative, von jedermann nachvollziehbare Entscheidung und damit ein allgemein anerkennungsfähiges Ergebnis geben« (KERSTING 2002: 168).

Und während im »wirklichen gesellschaftlichen Leben Übereinkünfte alles andere als trivial sind, sind die Übereinkünfte des Kontraktualismus notwendigerweise trivial« (KERSTING 2002: 168).

Wenden wir uns den *konstitutiv-substanziellen Merkmalen* des Vertrages zu:

Ein Vertrag ist viertens *normativ* durch seine allgemein anerkannte und somit *wechselseitig verpflichtende Institutionen* des Vertrags, des Versprechens und der Zustimmung (als Instrumente gesellschaftlicher Kooperation und Koordination) sowie den darin festgelegten bzw. daraus hervorgehenden konkreten moralischen Verpflichtungen (vgl. KERSTING 2002: 164). Mit Beginn der Neuzeit fallen Natur und Gott zusehends aus als Normativitätsspender. Es etabliert sich die philosophische Auffassung, dass Normativität nicht länger objektivistisch als moralischer Fundus vorgefunden wird. Sie muss daher eigens mittels allgemein *akzeptierter Legitimationsverfahren* durch die Subjekte der Gesellschaft eingeführt werden (vgl. KERSTING 2002: 164).[96] Deren aufgeklärtes Eigeninteresse führt via Vertragsverfahren zu normativen Institutionen und Regeln – ein gemeinsamer Grundgedanke aller kontraktualistischen Entwürfe (vgl. NIDA-RÜMELIN 1999: 49). Dabei resultiert die Normativität des Vertrages aus »unserer Einsicht in die Gültigkeit grundlegender moralischer Prinzipien und beinhaltet das Akzeptieren bestimmter Handlungsgrundsätze, Dispositionen und Empfindungen« (PAUER-STUDER 2002: 349). Und Akzeptieren kann hier nichts anderes bedeuten, als dass Individuen unter der Bedingung der Reziprozität bereit sind, sich selbst verpflichtend an Normen zu binden (vgl. KERSTING 1996b: 232).

Moralisch ist ein Vertrag fünftens, insofern »allgemeine Zumutbarkeitsbedingungen formuliert [werden], die in der Verhandlungssituation – und das heißt im Theoriekontext des philosophischen Kontraktualismus: im Naturzustand – erfüllt sein müssen, damit die *Zustimmung zum Vertrag auch*

---

[96] Normativität kann folglich nicht (mehr) »über die Berufung auf einen externen Standpunkt generiert werden, da die Lücke zwischen extern definierter moralischer Richtigkeit und interner Verbindlichkeit nicht zu schließen ist« (PAUER-STUDER 2002: 349)

als freiwillig geleistet bewertet werden kann« (KERSTING 2002: 165). Das hat zur Folge, dass der Vertrag im kontraktualistischen Paradigma verbindlichkeitstheoretisch abhängig ist: »er lebt nicht aus sich selbst; er kreiert seine Verbindlichkeitskraft nicht aus sich selbst« (KERSTING 2002: 165). Allerdings stößt man auf die moralischen Bedingungen vertraglicher Einigungen bei der Frage nach möglichen sittlichen Einwänden gegen vertragliche Vereinbarungen (KERSTING 2002: 165). Denn es ist ja durchaus denkbar, dass ein Vertrag Bestimmungen enthält, die gegen moralische Grundüberzeugungen verstoßen: Etwa die Veräußerung von Grundfreiheiten oder Lebensrechten. Wenn auch eher unwahrscheinlich, so könnte es dennoch begründete Interessen aller geben, sich auf Verzichtsleistungen im Tausch gegen existenzielle Sicherheit oder materielle Absicherung zu verständigen. Utilitaristische Konzepte legen eine Spur in diese Richtung.[97] Doch ohne allseitig akzeptierte Modifikation der Entscheidungsbedingungen lassen sich solche Überlegungen kaum mit dem mit Hinweis auf die Zustimmung aller rechtfertigen? Der Vertrag läuft durchaus Gefahr seine moralische Qualität einzubüßen. Dennoch bedarf es bezogen auf den konkreten Fall dann doch weiterer Kriterien, um dies entscheiden zu können.

In die moralische Dimension des Vertrages fließt darüber hinaus mit ein, »das wir bestimmte vertragsmoralische Überzeugungen haben, denen Verträge gerecht werden müssen, um die ihnen begrifflich innewohnende Normativität entfalten zu können« (KERSTING 2002: 165). Dass heißt, ein Vertrag gewinnt seine moralische Qualität, insofern *Bereitschaft, Wille, Motivation, den Vertrag zu schließen und einzuhalten* nicht nur eine wesentliche Rolle spielen, sondern konstitutiv für sein Zustandekommen sind. (vgl. STEMMER 2002)

Und schließlich prägt die Moralität des Vertrags »nicht nur die vertraglichen Einigungen in der Gesellschaft [...], sie bestimmt auch die Argumentation des philosophischen Kontraktualismus« (ebd. 166).[98]

---

97 Vorstellbar wäre, dass sich die Vertragspartner auf eine utilitaristische Konzeption als Vertragsinhalt einigen. Die kritischen Einwände gegen den Utilitarismus (siehe II.2.d) müssten dann aber die moralische Qualität des Vertrages in Frage stellen.

98 Kersting lenkt hier zudem das Augenmerk auf *die begrenzte Begründungsleistung vertragstheoretischer Ansätze*: »Die Moralitätsdimension des Vertrages hat entscheidende Auswirkungen auf das Begründungsprogramm des philosophischen Kontraktualismus. Denn die Gerechtigkeits- und Fairnessregeln der Vertragsmoral, mit denen sich der Vertrag in Übereinstimmung bringen muss, um in rechtfertigungstheoretischen Kontexten als Erkenntniskriterium des Legitimen und Gerechten verwendet werden zu können, können nicht ihrerseits mit Hilfe des Vertragsmodells gerechtfertigt werden. Der *Kontraktualismus* ist *nicht letztbegründungskompetent*. Die Reichweite des kontraktualistischen Begründungsprogramms ist prinzipiell begrenzt. Denn das, was vertragliche Einigungen zu sittlich zulässigen Einigungen macht, kann seinerseits nicht durch vertragliche Einigungen gewonnen werden. Der Vertrag ist also rechtfertigungstheoretisch sekundär«, das heisst, er

Als *rational* lässt sich schließlich *sechstens* ein Vertrag verstehen, insofern er auf das *vernünftige Eigeninteresse* der Beteiligten baut. Wann ist ein Einzelner aus Vernunftgründen bereit, einen Vertrag zu schließen und einzuhalten? Er ist es genau dann, wenn eine Verbesserung der eigenen Situation oder Perspektiven realistischerweise nicht im Alleingang möglich scheint, und er (bzw. sie) darauf angewiesen ist, sich der *Zusammenarbeit mit anderen zu versichern*. Vor dem Hintergrund dieser Überlegung lässt sich ein Vertrag begreifen als ein »*soziales Instrument*« der klugheitsgebotenen Herstellung und Gewährleistung von dauerhafter Kooperation zur nachhaltigen Sicherung der eigenen Interessen. Der Vertragstyp des Kontraktualismus ist dabei stets *interessenidentisch* (im Gegensatz zu interessenkomplementären Verträgen): Das heißt, die Interessen aller Vertragspartner sind qualitativ identisch. Sie treffen sich in der Erwartung der Verbesserung der eigenen Lage. Nur unter der Voraussetzung einer Interessenidentität besteht eine Aussicht auf eine zu rechtfertigende Einigung im Vertrag. Erweist sich die Etablierung von Institutionen oder Regeln als für jeden und jede prospektiv in gleicherweise vorteilhaft, so werden alle Beteiligten vernünftigerweise dem Vertragsschluss zustimmen: Jede und jeder kann um des eigenen Vorteils willen die vereinbarten Institutionen und Regeln als gewollt betrachten. Der Vertrag gilt somit als gerecht und legitim (vgl. KERSTING 2002: 166).

Die Frage nach der Rationalität des Vertrages führt direkt zur Frage nach seiner *Zweckdienlichkeit*. Diesbezüglich ist zu untersuchen, ob das Zusammenwirken von Ausgangsposition, Vertragsinhalt und Vertragsfolgen so aufeinander bezogen und abgestimmt sind, dass sie den intendierten Zweck – Verbesserung der Situation – zu verwirklichen vermögen. Mit anderen Worten: Ein Vertrag ist dann rational und erfüllt seinen Zweck, wenn durch ihn der Ausgangszustand überwunden und durch seine Bestimmungen das erwartete Ergebnis erreicht werden kann. In dieser Hinsicht stellt sich der Vertrag geradezu als ein *›Muss‹ der instrumentellen Vernunft* dar (vgl. KERSTING 2002: 166f).

Überdies spielen für die Rationalität eines Vertrages auch die vorausgesetzten *anthropologischen Annahmen* eine wesentliche Rolle. Denn nur wenn Eigenschaften des Menschen wie Konfliktwahrnehmung, Interessen-

---

bleibt angewiesen auf fremde systematische Unterstützung, »sei es durch eine Menschenrechtstheorie, die die Gleichheits- und Fairnessvoraussetzungen unmittelbar aus der These des menschenrechtlichen Egalitarismus gewinnt, sei es durch eine kohärenztheoretische Begründungsfigur, die die normativen Vertragsvoraussetzungen interpretativ aus den vorfindlichen moralischen Überzeugungen entwickelt« (KERSTING 2002: 166). Rawls' rekurriert für die Entwicklung seiner *Theorie der Gerechtigkeit* letztlich auf beide Unterstützungskomponenten.

bewußtsein, Entscheidungspsychologie etc. tatsächlich in der präsumierten Weise zutreffen, lassen sich dann auch »zwingende Gründe für den Abschluss eines bestimmten Vertrages ableiten und somit den Entschluss zu der vorliegenden vertraglichen Einigung als rational ausweisen« (KERSTING 2002: 167). Ein Vertrag ist daher stets »abhängig von Voraussetzungen, Bedingungen und Kontexten, die die Grammatik der Konfliktsituation bestimmen« (KERSTING 2002: 166).[99]

Festzuhalten bleibt an dieser Stelle, dass sich in Rawls' kontraktualistischem Ansatz der *Theorie der Gerechtigkeit* die hier skizzierten Merkmale allesamt wiederfinden. Das dürfte vor allem dann deutlich werden, wenn im Folgenden einzelne, zentrale Elemente seiner Theorie wie etwa der Urzustand dargestellt werden.

Rawls greift zurück auf die seit mehr als einhundertfünfzig Jahren vergessene kontraktualistische Argumentationsform neuzeitlicher Denker. Obgleich die vorausgehenden Ausführungen zum Kontraktualismus in ihrer Differenzierung und Vertiefung weit über das hinausgehen, was Rawls selbst direkt zum Vertragsdenken äußert, sehe ich darin einen unverzichtbaren hermeneutischen Zugang, der zum einen hilft, Rawls' unmittelbare Aussagen in das kontraktualistische Paradigma einordnen zu können, zum andern aber letztlich das tragenden Fundament zu verdeutlichen, auf dem das gesamte Argumentationsgebäude der *Theorie der Gerechtigkeit* letztlich steht. Darüber hinaus darf nicht übersehen werden, dass mit Rawls nicht nur die politische Philosophie im allgemeinen als wiederbelebt gilt, sondern insbesondere auch das Paradigma des Kontraktualismus.[100] Und doch gibt es seit jeher berechtigte Einwände gegen den kontraktualistischen Denkansatz. Die propädeutische Skizze zum Kontraktualismus wäre daher unvollständig ohne einen kurzen Blick auf generelle Einwände gegenüber dem Vertragsdenken; Einwände, die über das hinausgehen, was bereits schon vereinzelt an Kritik thematisiert wurde.

---

99 Konfliktsituation meint hier die Ausgangssituation.
100 Gerade Publikationen aus jüngster Zeit belegen die Präsenz kontraktualistischen Denkens.

d. Kritik des Kontraktualismus: Wo liegen seine Schwächen?[101]

Der bereits skizzierte ideengeschichtliche Paradigmenwechsel zeigt: Das Vertragsdenken wurde zum einflußreichsten Denkansatz der neuzeitlichen politischen Philosophie. Dass dem kontraktualistischen Ansatz durch eine ganze Reihe bedeutsamer Theorieentwürfe der politischen Philosophie im Windschatten der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie unbestreitbar ein Revival widerfahren ist, hat ihn jedoch keineswegs immunisiert gegenüber seinen immanenten Schwächen. Gewisse Defizite des Kontraktualismus sind nicht von der Hand zu weisen. Und insbesondere mit zwei zentralen Einwänden, die einer umfangreicheren Mängelliste voranzustellen sind, sieht sich vertragstheoretisches Denken konfrontiert.

So muss erstens jeglicher Kontraktualismus mit den Hume'schen Bedenken gegenüber seinem hypothetischen Merkmal ringen. Umstritten ist demnach, wieso gerade »ein *fiktiver Vertrag* fiktiver Individuen reale Individuen binden können« sollte.[102] Mit seinem Einwand hat David Hume eine Kritiklinie eröffnet, die bis in die Gegenwart reicht.

Und zweitens ist das kontraktualistische Potenzial zum *infiniten Regress* problematisch: Es wird ein Vertrag geschlossen, der dazu verpflichtet Verträge einzuhalten. Jener Vertrag bedarf wiederum der vertraglichen Verpflichtung auf seine Beachtung und Einhaltung (vgl. STEMMER 2002: 6).

Weitere Problematisierungen lassen sich mit knappen Hinweisen benennen (vgl. OTT 2001: 129):

- ▷ Fragwürdig ist, inwiefern und wodurch die *Nachkommen* der am Vertragsschluss Beteiligten an diesen Vertrag gebunden sein sollen.
- ▷ Unklar bleibt, was mit *Dissenters* geschehen soll, die nicht bereit sind dem Vertrag zuzustimmen. Die Freiheit der Zustimmung muss die Freiheit des Dissenses umfassen.
- ▷ Berechtigt scheint ein strategischer Vorbehalt, demzufolge die Vertragssubjekte *gegen die vereinbarten Normen zu handeln* bereit sein könnten, wenn und sofern dies in ihrem Interesse liegen könnte. Mit anderen

---

101 So verdient sich *Kersting* um die systematische Reflexion und Darstellung des Kontraktualismus gemacht, so sehr muss ins Auge fallen, dass er in seinen Publikationen die *Kritik des Kontraktualismus kaum thematisiert* bzw. diese auf die Begründungsdefizienz reduziert. Ausgehend von seiner prinzipiellen Wertschätzung scheint Kersting schlussendlich sich darauf zu konzentrieren, kontraktualistische Elemente für eine zukünftige Tragfähigkeit des Vertragsdenkens mit einem transformativen Ansatz zu reformulieren.

102 ENGLÄNDER 2000: 9.

Worten: Niemand garantiert mit absoluter Sicherheit die Aufrechterhaltung des vereinbarten Konsenses und somit die Einhaltung des *Pacta-sunt-servanda*-Prinzips.

▷ Unstrittig dürfte vor dieser Überlegung sein, dass der Kontraktualismus das weder das *Motivations*- noch das *Freerider-Problem* zu lösen vermag.

▷ Disqualifiziert scheint ein unmodifizierter Kontraktualismus, insofern dieser als ›*Moral der Starken*‹ konfiguriert.

Ergänzen lassen sich die bisher genannten Kritikpunkte durch die Sichtweise der feministischen Ethik. Dieser ist im Rahmen der Kontraktualismuskritik ein eigener Stellenwert zuerkannt werden sollte, setzt sie doch in der Auseinandersetzung mit dem Vertragsdenken wiederum eigene und spezifische Akzente.[103] Zudem finden sich natur- bzw. umweltethische Interessen, wie etwa eine Begründung der Tierrechte nicht im Paradigma des Kontraktualismus vertreten.

Und schließlich hebt Kersting hervor, dass es klar ersichtlich sei, »dass auch der rechtfertigungstheoretische Vertrag die prinzipielle *begründungstheoretische Defizienz* des Kontraktualismus nicht überwinden kann. Seine Eignung als Gerechtigkeitskriterium ist von normativen Voraussetzungen abhängig, die er selbst nicht kontrollieren kann« (KERSTING 2002: 168). Vor dem Hintergrund dieser Defizienz sieht Kersting

»die Konzeption legitimationsstiftender Selbstbindung nicht im mindesten geeignet, die Begründungslasten zu tragen, die ihr der Kontraktualismus aufbürdet. Denn Vertragstheorien, die den Vertrag als Quelle selbst auferlegter Verpflichtungen nutzen wollen, müssen notwendigerweise von empirischen Verträgen ausgehen: nur wirklich abgeschlosene Verträge, wirklich abgegebene Versprechen können binden. Wirkliche Verträge und wirkliche Versprechen sind jedoch kontingente Ereignisse, auf die die Philosophie ihr ins Allgemeingültige ausgreifende Begründungsprogramm nicht stellen kann« (KERSTING 2002: 165)

Damit könne aber, so Kerstings Fazit, »der Vertrag als Ort selbst auferlegter Verpflichtung [...] in der politischen Philosophie keine Rolle spielen« (KERSTING 2002: 165). Mit Blick auf den hypothetischen Charakter der im Paradigma des Kontraktualismus angelegten Verträge bleibt überdies auch kritisch fragen, ob durch die Normativität des Vertrages nicht durch die Hintertüre wieder hereinkommt, was eigentlich durch den normativen

---

[103] Nota bene: Weder KERSTING (1996; 2002) noch OTT (2001) gehen auch nur mit einem Wort auf die feministisch-ethische Kritik am Kontraktualismus ein.

Individualismus zur Vordertüre hinaus verabschiedet wurde: objektive Geltungsansprüche.

Und mit konkretem Blick auf Rawls gerechtigkeitstheoretischen Entwurf gibt Nida-Rümelin zu bedenken, dass »jede vertragstheoretische Konzeption, die über Hobbes hinaus konkrete Normensysteme begründet, von ›stärkeren‹ Voraussetzungen ausgehen [muss] – der Konsens aus bloßem faktischen Eigeninteresse reicht dann nicht mehr aus. Stärkere Voraussetzungen aber schwächen andererseits die Plausibilität des Vertragsargumentes als solchen. Dies gilt gerade auch für die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness« (NIDA-RÜMELIN 1999, 49).

Dass es trotz aller Bedenken und Einwände weiterhin Perspektiven zumindest für bestimmte Komponenten des kontraktualistischen Ansatzes gibt, zeigen die folgenden Überlegungen, mit denen dieser Abschnitt zur Vertragstheorie beschlossen wird.

e. Zum Gelingen kontraktualistischen Argumentierens: Perspektiven des Vertragsparadigmas

Hat das kontraktualistische Paradigma wirklich eine Zukunft? Lässt es sich so ausgestalten, dass es auch weiterhin als ein Kernelement politisch-ethischer Reflexion dienen kann? Mit dem *rechtfertigungstheoretischen* Kontraktualismus wurde jedenfalls über philosophische Generationen hinweg ein erfolgreiches gedankenexperimentelles Verfahren entwickelt, um philosophisch-ethische Prinzipien in den Kontexten von politischer Ethik und öffentlicher Moral zu begründen. Hier dient der *Vertrag als Erkenntnisverfahren* sowie als *Kriterium der Gerechtigkeit*. Seine Begründungsleistung expliziert Kersting: »Die guten Gründe, die die hypothetische Übereinkunft begründen und motivieren, sind auch gute Gründe für die normative Richtigkeit der als gedachte Resultate dieser unterstellten Übereinkunft abgeleiteten Grundsätze, und daher sind sie auch gute Gründe, diese Grundsätze zu akzeptieren und sich zu eigen zu machen« (KERSTING 1996: 352).

Auf der Grundlage dieser Affirmation rechtfertigungstheoretischen Vertragsdenkens kommen für Kersting bei der Frage, wie kontraktualistisches Argumentieren auch zukünftig gelingen kann, mindestens *drei Entwicklungsperspektiven*, die ich im Sinne der innovativen Ausrichtung auf der bestehenden Basis als *Reformoptionen* bezeichnen möchte, in den Blick:

Erstens gelingt es mit dem vertragstheoretischen Instrumentarium, situationsrelevante und *zustimmungsfähige Gerechtigkeitsregeln* zu finden und zu formulieren. In ihrer konstruktiven Ausrichtung nimmt die Vertragsfigur somit die »Gestalt eines neuen hermeneutischen Kontraktualismus« an.

Dieser verzichtet auf alle Ansprüche einer Schöpfung des Normativen *ex nihilo*. Unter dieser Reformperspektive expliziert der mit einem hermeneutischen Prädikat ausgezeichnete Kontraktualismus gemeinsam geteilte Wertüberzeugungen auf der Grundlage der *normativen Grammatik unserer politisch-kulturellen Selbstverständigung*. In dieser Hinsicht vermag das Paradigma des Kontraktualismus sich auch künftig als *Gerechtigkeitsheuristik* zu bewähren (vgl. KERSTING 1996: 354).

Zweitens kann der Kontraktualismus in legitmitationstheoretischer Perspektive als *Konzept der Volkssouveränität* interpretiert werden – auf dem Fundament eines normativen und menschenrechtlich imprägnierten Individualismus: »Der Vertrag ist der Legitimationsgrund der politisch-bürgerlichen Welt und ihrer herrschaftsrechtlichen Verfassung. Er formuliert die Grammatik des wechselseitigen politischen Anerkennungsmodus der Bürger und der Entstehung und Ausübung legitimer Herrschaft. Die Konsequenz dieses gesellschaftsvertraglichen Egalitarismus ist die legitimatorische Auszeichnung der Demokratie« (KERSTING 1996: 354).

Drittens schließlich verliert der Kontraktualismus als *Grammatik einer deliberativen Demokratie* alle staatsrechtlichen Konnotationen. Diese demokratieethische Transformation bringt eine enorme rechtliche Denaturierung des Vertrags mit sich. Nichtsdestoweniger empfiehlt sich der Kontraktualismus als diskursethische Rahmentheorie rousseauscher Einfärbung. Das vertragsspezifische normativ-dynamische Modell der Überkunft konstituiert Intersubjektivität durch seine *reziproke und symmetrische Anerkennungsstruktur*: »Die Menschen treten durch wechselseitige Anerkennung als gleiche und freie Bürger in eine politisch intersubjektive Existenz, in der sie gemeinsam ihre politische staatsbürgerliche Autonomie im Rahmen rational-diskursiver Meinungs- und Willensbildung ausüben und dabei in der vertraglichen Intersubjektivität das normativ-prozedurale Ideal ihrer gemeinsamen Praxis betrachten« (KERSTING 1996: 355). Insbesondere dürften sich hier für Anwendungsdiskurse der Gegenwart Anschlussmöglichkeiten ergeben.

Fazit: Als Gerechtigkeitskriterium, als Ausdruck der Volkssouveränität sowie als Anerkennungsmodus deliberativ-demokratischer Prozesse dürfte das kontraktualistische Paradigma keineswegs ein Relikt vergangener Tage sein. Neuere zivilgesellschaftliche Ansätze wie sie etwa in der Idee eines ›Worldcontract‹ begegnen dürften ihrerseits einen Beitrag zur Zukunftsfähigkeit eines gleichwohl modifizierten Vertragsdenkens leisten. Mit seinem Rekurs auf die Denkfigur des Vertrages hat Rawls bereits auf seine Weise einen Betrag zu dessen Zukunftsfähigkeit geleistet. Und trotz aller kritikwürdigen Momente und einer noch nicht weitreichend reflektierten Relevanz des Kontraktualismus für die internationale Dimension einerseits und für den

nicht-öffentlichen Bereich andererseits wird Rawls vertragstheoretische Konzeption auch künftig Referenzpunkt für kontraktualistisches Denken bleiben – zur Anlehnung an oder in Kontrastierung gegenüber Rawls. Diverse Einzelheiten des Rawls'schen vertragstheoretischen Arrangements werden nachfolgend in die Darstellung einfließen – beginnend mit einer ausführlichen Analyse des Urzustands.

4. Der Urzustand – Die ›Original Position‹: Das Design der Entscheidungssituation

a. ›*Original position*‹: Urzustand, nicht Naturzustand!

Die Zuordnung von Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* zur Familie bzw. zur Traditionslinie der Vertragstheorien scheint es nahezulegen, den von ihm so bezeichneten ›Urzustand‹ analog zum Naturzustand in den klassischen kontraktualistischen Entwürfen zu verstehen. Doch sollte die strukturelle und theoriestrategische Ähnlichkeit von Naturzustand und Urzustand im kontraktualistischen Paradigma nicht dazu verleiten, den ›Urzustand‹ als ›Naturzustand‹ zu bezeichnen, also beides synonym zu verwenden, wie dies in der Literatur irrtümlicherweise immer wieder vorkommt. Diese synonyme Verwendung suggeriert, dass Naturzustand und Urzustand einander entsprächen, was in Rawls' Theorie gerade nicht der Fall ist.

Über die Gründe, wie es zu dieser fälschlichen Gleichsetzung von Urzustand und Naturzustand kommt, lässt sich eigentlich nur spekulieren. Rawls muss sich jedoch vorhalten lassen, er selber stelle die Verbindung zwischen Urzustand und Naturzustand her; die Belegstellen aus der *Theorie der Gerechtigkeit* (vgl. ThG, Vorwort, 12; §3, 27f), die etwa Ingeborg Maus anführt (vgl. MAUS 1998: 73ff), machen allerdings nur deutlich, dass Rawls beabsichtigt, einen modifizierten Anschluß zum klassischen Kontraktualismus herzustellen. Auch der Hinweis, dass in seiner Theorie »die ursprüngliche Situation der Gleichheit dieselbe Rolle wie der Naturzustand in der herkömmlichen Theorie des Gesellschaftsvertrags« habe (ThG §3, 28) lässt sich nicht als Beleg für eine Identität heranziehen. Gegenüber Maus ist daher betonen, dass Rawls also keineswegs Urzustand und Naturzustand gleichsetzt bzw. den Anlaß zu dieser Gleichsetzung liefert.

Gewiß ist es dennoch berechtigt, in klärender wie präzisierender Absicht zu fragen, welche Gemeinsamkeiten sich zwischen Naturzustand und Urzustand de facto identifizieren lassen. Höffe verweist diesbezüglich auf die Rawls'sche Rationalitätsprämisse als eigentliches Äquivalent zum klassischen Naturzustand (vgl. HÖFFE 1977b: 34; vgl. HÖFFE 1987, 322ff). Dennoch ist es nicht von der Hand zu weisen, dass die grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Naturzustand und Urzustand in der argumentativen Funktion und logischen Platzierung innerhalb des jeweiligen Theoriedesigns besteht.

In seinem Aufsatz *Die Grundstruktur als Gegenstand* (GG in IPL: 45-79) setzt Rawls sich ausführlich mit dem Gesellschaftsvertrag und den Wesensmerkmalen des Urzustandes auseinander und geht wie sonst an keiner Stelle in seinem Werk auf den Begriff des Naturzustands ein: Diesen unterscheide vor allem die fehlende Übereinkunft und der allgemeine Egoismus als Hauptmerkmale vom Urzustand (vgl. GG 68).

Halten wir für den Augenblick fest: *Der Urzustand ist kein Naturzustand*. Um den Unterschied etwas deutlicher sehen und verstehen zu können, vergegenwärtigen wir uns kurz einige zentrale *Merkmale des Naturzustandes* in den traditionellen Vertragstheorien:

Grundsätzlich gilt, wie Kersting formuliert: Kein Vertragsdenken ohne Naturzustandstheorem! Denn dieses bildet die unverzichtbare Grundlage des kontraktualistischen Arguments (vgl. KERSTING 1996: 64). Von daher ist es durchaus berechtigt, Vertragstheorien als Naturzustandstheorien zu bezeichnen (vgl. KERSTING 2000: 69). Ein augenfälliges Wesensmerkmal besteht nun in der Kontrastierung zwischen (gegenwärtiger) Gesellschaftsordnung und (früherem) Naturzustand, den es zu überwinden galt: Kersting nennt dies die »*exeundum e statu naturali-Einsicht*«, derzufolge jener Zustand zu überwinden ist, »in dem alle staatlichen Ordnungs- und Sicherheitsleistungen fehlen und jeder seine Interessen mit allem ihm geeignet erscheinenden Mitteln verfolgen würde«, ein Zustand, der – in Anlehnung an Thomas Hobbes – letztlich »zu einem virtuellen Krieg eines jeden gegen einen jeden führen müsste und daher für jedermann gleichermaßen unerträglich sein würde« (KERSTING 2002: 169).

Es ist daher ein allseitig fundamentales Interesse, einen solchen anarchischen, vorstaatlichen virtuellen Kriegszustand zu verlassen und in eine gewaltmonopolisierte Ordnung überzugehen, diese anzuerkennen, und zwar unter der Bedingung der reziprok geltenden und wirksamen notwendigen individuell adressierten Freiheitsbeschränkung. Und gerade damit stoßen wir zum *Kerngedanken des frühen staatsphilosophischen Kontraktualismus* vor: »Autoritäts- und Herrschaftslegitimation durch freiwillige Selbstbeschränkung aus eigenem Interesse unter der Rationalitätsbedingung einer strikten Wechselseitigkeit« (KERSTING 2002: 168).

Wie stellt sich nun die Situation der Individuen im Sozialparadigma des Naturzustandes dar? Kersting beschreibt die Merkmale und Strukturen der Szenerie (sowie den philosophischen Blick auf sie) wie folgt:

»Der Naturzustand ist der fiktive Lebensraum des natürlichen Menschen, er ist eine methodische Konstruktion, ein Gedankenexperiment. Die Menschen sind hier Versuchspersonen, ausgestattet mit wohldefinierten Eigenschaften und einem genau umrissenen Verhaltensrepertoire, hineingesetzt in eine vorsoziale Welt ohne Institutionen und Regeln, ohne moralische und rechtlich-staatliche Ordnung. Der Philosoph

beobachtet, welche praktischen Erfahrungen sie miteinander machen, wie sie miteinander umgehen, welche Einstellungen und Handlungsstrategien sie entwickeln und welche Art von Zusammenleben sich daraus ergibt« (KERSTING 1996: 64).

Zusammenfassend kennzeichnet den klassisch-kontraktualistischen Naturzustand im Wesentlichen:

- ▷ sein fiktiver Charakter zum Zweck der methodischen Konstruktion;
- ▷ dass er einer legitmierten gesellschaftlichen Ordnung vorausgeht;
- ▷ das Fehlen einer moralischen sowie rechtlich-staatlichen Ordnung;
- ▷ die Situation extremer Unsicherheit und individueller Gefährdung;
- ▷ deren Überwindung durch allseitige Übereinstimmung im Freiheitsverzicht.

b. Strukturelle und funktionelle Merkmale der ›*original position*‹

Im Unterschied zu den klassischen Vertragstheorien hat das Rawls'sche Konzept der *original position* einen anderen Akzent.[104] Hier geht es gerade nicht um das *exeundum e statu naturali*-Motiv, also darum, aus einem vorgesellschaftlichen Zustand des Neben- und Gegeneinanders der Individuen herauszukommen, um zu einer staatlich organisierten Verfassung zu gelangen. Rawls zeigt keinerlei Interesse an einem vorsozialen oder vorstaatlichen Zustand. Für ihn geht es schlichtweg um eine rational begründete und intersubjektiv vermittelbare Entscheidungsfindung zugunsten einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption. Der rechtfertigungstheoretische Charakter der Entscheidungsfindung steht im Vordergrund: Rawls kommt es darauf an, aufzuzeigen, wie man über einen passend definierten Urzustand zu seinen beiden Grundsätzen der Gerechtigkeit als Gegenstand einer Übereinkunft gelangt. Demnach ist »Lösung des Entscheidungsproblems im Urzustand« die Einigung auf die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze: Sie sind unter Berücksichtigung der Umstände und der Kenntnisse, Ansichten und Interessen der Beteiligten »für jeden die beste verfügbare Möglichkeit [...] seine Ziele zu fördern« (ThG §20, 140).

---

[104] Zu Rawls' Konzeption des Urzustands siehe ThG: §§3-4 und Kap. 3, PL: I. Vorlesung §4 und GFN §§23ff.

Für das Design des Urzustandes entlehnt Rawls Elemente aus dem Methodenarsenal der Gesellschaftstheorie:

> »Man beschreibt eine vereinfachte Situation, in der vernünftige Menschen mit bestimmten Zielen und bestimmten Beziehungen zueinander im Lichte ihrer Kenntnis der Umstände unter verschiedenen Handlungsweisen wählen würden. Was sie tun werden, wird dann streng deduktiv abgeleitet aus den Voraussetzungen über ihre Ansichten und Interessen, ihre Lage und ihre Möglichkeiten« (ThG §20, 141).

Damit skizziert Rawls nicht nur Grundelemente seines Urzustands und Eigenschaften der Urzustandsparteien, sondern er weist auch seinen methodischen Ansatz der Deduktion aus (vgl. ThG §20, 143).

Wie lässt sich nun die *Ausgangsituation* (›*initial situation*‹) des Rawls'schen Urzustandes konkreter beschreiben? Und worin besteht die *Aufgabe* der Urzustandsakteure? Der Urzustand ist konfrontiert mit einem Entscheidungsproblem, das aus dem Anspruch Rawls' resultiert, zu einer Reihe möglicher Gerechtigkeitskonzeptionen – darunter etwa das utilitaristische Durchschnittsnutzenprinzip – eine begründete Alternative zu finden. Diese gilt es in Gestalt von Gerechtigkeitsprinzipien einstimmig aus einer Liste auszuwählen, Prinzipien, die es gewährleisten, dass sie den Interessen der Urzustandsakteure am besten entsprechen (vgl. MIETH, C., 2002: 180). Zu beachten ist, dass es sich bei der Wahl um eine endgültige Entscheidung handelt und bleibende normative Geltung für Gegenwart und Zukunft der betreffenden, in sich geschlossenen Gesellschaft hat (vgl. POGGE 1994: 65). Die Akteure, Repräsentanten, Parteien – wie auch immer Rawls die Entscheidungssubjekte im Urzustand bezeichnet – sehen sich vor der Aufgabe, einen *für alle Zeiten verbindlichen Kontrakt* über die Geltung ganz bestimmter Prinzipien der Gerechtigkeit zu schließen, die für alle Mitglieder der entsprechenden Gesellschaft verbindlich sind und bleiben. Mit welchen Merkmalen und Funktionen versieht Rawls nun die *original position,* damit diese die Bedingungen einer fairen Entscheidungsfindung zu erfüllen vermag?

Zunächst zu den *Merkmalen*: Der Urzustand ist gekennzeichnet durch seine bereits genannte Entscheidungssituation. Als *Rahmenbedingungen* setzt Rawls setzt hier die relative Knappheit der Güter, die eine Distributionsaufgabe herausfordert und die Gleichzeitigkeit von Interessenharmonie und Interessenkonflikt: Interessenharmonie ergibt sich aus der Perspektive der Kooperation, die allen Mitgliedern einer Gesellschaft im Vergleich zur ausschließlich eigenen Anstrengung ein besseres Leben ermöglicht; Interessenkonflikte kommen zustande, insofern es den Einzelnen nicht gleichgültig ist, wie die durch ihre Zusammenarbeit erzeugten Güter verteilt werden (vgl. ThG §1, 20; ThG §22, 149).

Die Rahmenbedingungen sind jedoch nur eine Seite des Urzustand; die andere besteht aus den *Eigenschaften, Fähigkeiten und Motivationen der Entscheidungsakteure*. Zu diesen zählen in besonderer Weise:

▷ Die *Gleichheit* zwischen den Menschen *als moralische Subjekte* (vgl. ThG §4, 36; passim). Ohne diese fundamentale Merkmale ließe sich kein kontraktualistisches Entscheidungsdesign in Gestalt des Urzustandes zur Rechtfertigung von Prinzipien der Gerechtigkeit entwickeln.

▷ Das *Bedürfnis nach Grundgüter*: Für die Urzustandsteilnehmer ist davon auszugehen, dass sie lieber mehr als weniger gesellschaftliche Grundgüter haben möchten, ja sogar möglichst viel davon. Das gilt selbst dann, wenn sich nach Hebung des Schleiers des Nichtwissens für manche religiöse oder andere Gründe ergeben sollten, durch die das Bedürfnis nach Grundgüter hinfällig würde (vgl. ThG §25, 166). Damit nimmt Rawls bereits spätere Einwände vorweg (ohne sie jedoch substanziell zu entkräften), die auf eine mögliche Einstellung etwa der Askese, der Bedürfnislosigkeit oder des Verzichts abheben, und aufgrund dessen das von Rawls unterstellte (maximierende) Grundbedürfnis in Frage stellen.

▷ Die *Vernünftigkeit der Vertragspartner*: Doch: Besteht diese nun in einer moralischen Vernünftigkeit oder in einer strategisch-instrumentellen Vernunft? Also in einer reinen Zweckrationalität? Rawls übernimmt den Begriff der Vernünftigkeit aus den sozialwissenschaftlichen Standards (vgl. ThG §25, 166). Einen vernunftgeleiteten Menschen charakterisiert, »dass er widerspruchsfreies System von Präferenzen bezüglich der ihm offenstehenden Möglichkeiten hat. Er bringt sie in eine Rangordnung nach ihrer Dienlichkeit für seine Zwecke; er folgt dem Plan der möglichst viele von seinen Wünschen erfüllt und der eine möglichst gute Aussicht auf erfolgreiche Verwirklichung bietet« (ThG §25, 167). Zusätzlich nimmt Rawls an, dass ein vernunftgeleiteter Mensch keinen Neid kenne: Unterschiede am Anteil an gesellschaftlichen Grundgütern werden im Rahmen gewisser Grenzen toleriert (vgl. ThG §25, 167). Die Beteiligten sind zudem insofern vernünftig, »als sie sich nicht auf Abmachungen einlassen, von denen sie wissen, dass sie sie nicht oder nur mit großen Schwierigkeiten einhalten können« (ThG §25, 169).[105]

---

[105] An diesem Punkt stehen sich verschiedene Deutungen gegenüber: Während Corinna Mieth, mit Bezug auf Rawls spätere Klärungsversuche, das an Kant ausgerichtete Verständnis von Vernünftigkeit in den Vordergrund hebt somit » die menschliche Fähigkeit, vom eigenen Interesse zu abstrahieren und nach allgemeinen moralischen Kriterien zu urteilen« betont (MIETH, C., 2002: 181), sieht Thomas Pogge ausschließlich die *Zweckrationalität* am Werk: »Den Vertragsparteien werden keine Vernunft, Moral oder moralische Vermögen beigelegt,

- ▷ Die Akteure im Urzustand »sind durch das *Rationalitätsprinzip* gekennzeichnet. Rawls schreibt ihnen die Fähigkeit zu, erstens in einer Abwägung von Nutzen-Kosten-Aspekten Präferenzen auszubilden, zweitens, diese in eine Rangordnung zu bringen und drittens, mittels diese Leistung eine Vorgehensweise zu realisieren, die der Vertretung der eigenen Interessen am besten dient« (MIETH, C. 2002: 180).

- ▷ Das *Desinteresse am anderen*: Im Urzustand besteht kein Interesse an den Interessen des anderen. Wird Rawls' Ansatz dadurch zu einer egoistischen Theorie? Rawls weist diese Bedenken zurück. Er argumentiert mit der Unterscheidung zwischen Urzustand und wohlgeordneter Gesellschaft: Aus dem gegenseitigen Desinteresse der Urzustandsakteure ergibt sich keineswegs, dass die Menschen in einer wohlgeordneten Gesellschaft ebenso desinteressiert aneinander wären; vielmehr wirkt hier deren Gerechtigkeitssinn und die Anerkennung der Gerechtigkeitsgrundsätze (vgl. ThG §25, 172). Indem jedoch die Verbindung von gegenseitigem Desinteresse und Schleier des Nichtwissens jeden im Urzustand (durch das Eigeninteresse) zwingt, das Wohl der anderen in Betracht zu ziehen, erfüllt sie den gleichen Zweck wie der Altruismus, auf den ein vertragstheoretisches Arrangement zumindest in gewissem Ausmaß angewiesen sein kann. Für Rawls werden demnach die Wirkungen des Altruismus in der Theorie der Gerechtigkeit durch mehrere gleichzeitig wirksame Bedingungen hervorgebracht (vgl. ThG §25, 172f); zudem habe die Kombination von gegenseitigem Desinteresse und Schleier des Nichtwissens »den Vorteil der Einfachheit und Klarheit und liefert dieselben Ergebnisse wie andere Voraussetzungen, die auf den ersten Blick moralisch besser scheinen mögen« (ThG §25, 173). Letztlich dient das gegenseitige Desinteresse der an Nutzenmaximierung orientierten Individuen nicht nur der rationalsten Verfolgung ihrer inhaltlichen Interessen; es bildet auch eine der Voraussetzungen für die Festlegung von Gerechtigkeitsgrundsätzen, die in der wohlgeordneten Gesellschaft schließlich allen zugute kommen und die die Verpflichtung enthalten, die Rechte aller anderen zu achten (vgl. MAUS 1998: 74).

- ▷ Ein »*rein formaler Gerechtigkeitssinn*«: Die Beteiligten wissen, dass sie alle einen Gerechtigkeitssinn haben, der insofern »rein formal« ist, als dass den Überlegungen der Urzustandssakteure keine bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung zugrundeliegt, sondern dass mit diesem die Gültigkeit der Übereinkunft gesichert werden soll: Alle im Urzustand müssen

---

sondern nur Zweckrationalität: Jede Partei will möglichst viel ›herausholen‹ für die Interessen des von ihr vertretenen Gesellschaftsmitgliedes« (POGGE 1994: 65).

sich »darauf verlassen können, das jeder die beschlossenen Grundsätze versteht und nach ihnen handelt...« (ThG §25, 169).

- ▷ Die *Kooperationsbereitschaft* der Akteure: Das Wohlergehen eines jeden hängt von der Zusammenarbeit aller. Ohne diese Zusammenarbeit hätte keiner ein befriedigendes Leben. Die Distrubition der zu verteilenden Gütern sollte daher auch die weniger Begünstigten geneigt machen mitzuarbeiten (vgl. ThG §4, 32; (vgl. HÖFFE 1979: 176).
- ▷ Schließlich verfügen die Urzustandsakteure noch über zwei moralische Vermögen: Die Fähigkeit zu einem *vernünftigen Lebensplanes* auf der Grundlage der eigenen Wertüberzeugungen und den auf die Erhaltung einer gerechten Gesellschaft ausgerichteten *Gerechtigkeitssinn*.

Ausgehend von den wesentlichen Merkmalen des Urzustandes und den Eigenschaften der Entscheidungssubjekte lässt sich mit Blick auf die theoretische Bedeutung und Funktion des Urzustandes nun systematisierend festhalten: Der Rawls'sche Urzustand

- ▷ ist »kein wirklicher« (ThG §20, 142), sondern nicht mehr und nicht weniger als ein *Darstellungsmittel* – ein *fiktives Konstrukt* zur Illustration einer Entscheidungssituation und keinesfalls ein historisches Ereignis (etwa im Sinne Lockes): »Er braucht nie auch nur annähernd verwirklicht zu sein, doch wenn man seine Bedingungen bewußt durchspielt, kann man die Überlegungen der Parteien nachvollziehen. Die Vorstellung vom Urzustand soll menschliches Verhalten nur insoweit erklären, als sie unsere moralischen Urteile und unseren Gerechtigkeitssinn erklären möchte« (ThG § 20, 142). In dieser Hinsicht hat der Urzustand zudem ein *explikatives* Moment.
- ▷ lässt sich demzufolge auch als *nicht-historisch* charaktersieren: Rawls nimmt nicht an, dass die Vereinbarung des Urzustand jemals geschlossen wurde, auch nicht dass man jemals von dieser Vereinbarung ausgegangen wäre oder dies jemals tun könnte; die Entscheidung über die Gerechtigkeitsprinzipien wird also nicht real-historisch, sondern durch analytische Überlegungen getroffen (vgl. GFN 41).
- ▷ ist daher *heuristischer* Natur, insofern er eingeführt wird, um herauszufinden, welche der tradierten Gerechtigkeitskonzeptionen solche Grundsätze festlegt, die am besten geeignet scheinen, um Freiheit und Gleichheit in einer Gesellschaft zu verwirklichen, einer Gesellschaft, die Rawls

als ein faires System der Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern betrachtet (vgl. PL 89);[106]

- ▷ erschließt in seiner Entscheidungsaufgabe eine *Wahlsituation* und ist *kein Konstruktionsatelier*: Es geht als nicht darum, dass freie und gleiche Individuen Gerechtigkeitsgrundsätze denkend und diskursiv konstruieren, sondern darum, dass sie konsensorientiert, konsensverpflichtet von einer Auswahlliste, die ihrer Überzeugung nach bestmöglichen Prinzipien der Gerechtigkeit auswählen – Rawls zufolge eben das Gleichheits-, Differenz- und Chancengleicheitsprinzip;
- ▷ ähnelt einem *moral point of view*: Dieser dient Rawls dazu, einen (moralischen) von der alles umfassenden Hintergrundstruktur losgelösten Standpunkt zu finden. Er wird nicht durch die besonderen Merkmale und Umstände der Hintergrundstruktur verzerrt wird. Das heißt der Urzustand liefert einen Standpunkt, von dem aus eine faire Übereinkunft zwischen Personen erreicht werden kann, die einander als freie und gleiche betrachten.
- ▷ trägt daher für Rawls explizit *moralische Züge*, da dieser Zustand so bestimmt werden soll, »dass die Grundsätze, die in ihm gewählt würden, welcher Art sie auch seien, moralisch richtig sind«: die Vereinbarungen sind fair und »nicht von willkürlichen Zufälligkeiten oder gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen beeinflußt« (Thg § 20, 142) und haben folglich für die betroffenen Mitglieder einer Gesellschaft moralische Verbindlichkeit;
- ▷ bildet den ›*archimedischen Punkt*‹: Von diesem aus sind Institutionen und Gerechtigkeitsvorstellungen einer konkreten Gesellschaft zu beurteilen (vgl. ThG §41, 296).
- ▷ ist gekennzeichnet durch eine *symmetrische Beziehungsstruktur*, die sich einem allgemeinen Informationsdefizit verdankt, das Rawls als Schleier des Nichtwissens konfiguriert und dazu führt, dass die Bedürfnisse und Interessen eines jeden fair repräsentiert sind.

Nicht zuletzt aufgrund seiner strukturellen und funktionellen Merkmale ist der Urzustand Rawls' »offizieller Begründungsapparat«: Sein Dienst für die *Theorie der Gerechtigkeit* besteht darin, dass sich alle Elemente der Gerechtigkeitskonzeption idealerweise stets im Rekurs auf ihn begründen lassen (vgl. POGGE 1994: 67). Gerade hier liegt ein weiterer, für die Rawls'sche Theorieentwicklung nicht unbedeutender Unterschied zwischen Urzustand und Naturzustand: der ›*Mehrwegcharakter*‹ *des Urzustandes*.

106 Zum heuristischen Charakter des Urzustandes vgl. auch ThG §20, 144.

Denn Rawls zieht den Urzustand immer wieder heran, um in begründungstheoretischer Absicht die Entscheidungsfindung in einer Beratungssituation zu illustrieren: Dies gilt sowohl innerhalb des Duktus der *Theorie der Gerechtigkeit* wie auch in der Konkretisierung in Anwendungskontexten (siehe hierzu Kap. VI.)

Dient der Urzustand dazu, in Gegenwartsgesellschaften von den Spezifika der Individuen zu abstrahieren, um die normativen Resultate in den Rahmen eines faires Entscheidungsdesign zu stellen und somit als gerecht(fertigt) betrachten zu können, befindet sich der einmalige und nicht wieder herzustellende Naturzustand zeitlich vor dem Vertragsschluss und der aus ihm hervorgehenden gesellschaftlichen Ordnung.

Rawls weist zwar ausdrücklich darauf hin, dass es viele mögliche Konkretisierungen des Ausgangszustands gebe (ThG §20, 143). Dennoch sieht er mit seiner Konkretisierung des Ausgangszustands die Frage der Rechtfertigung gelöst, denn er zeigt »dass es eine Konkretisierung des Ausgangszustands gibt, die einerseits am besten die Bedingungen ausdrückt, die weithin für die Wahl von Grundsätzen für vernünftig gehalten werden, und die andererseits gleichzeitig zu einer Vorstellung führt, die unseren wohlerwogenen Urteilen im Überlegungsgleichgewicht entspricht« (ThG §20, 143).

c. Interessenneutralisierung durch den *Schleier des Nichtwissens*

Das Urzustandsdesign soll ein *faires Procedere* ermöglichen, damit gewährleistet ist, dass die Einigung auf bestimmte Gerechtigkeitsgrundsätze zu de facto *gerechten Grundsätzen* führt. Die Fairness im Verfahren wird wesentlich durch ein zentrales Element des Urzustandes bewirkt: den Schleier des Nichtwissens – *veil of ignorance* (ThG §24, 159-166).[107]

Was beabsichtigt Rawls mit dem Schleier des Nichtwissens? Die mit dieser Bezeichnung metaphorisch eingekleidete Informationsbeschränkung (vgl. GFN 40) verhindert das Wissen um eine bevorzugte oder benachteiligte Stellung des Einzelnen in der Gesellschaft und konstituiert somit eine Gleichheit der Urzustandsakteure (vgl. §4, 36f). Der Schleier des

[107] ›*Veil of ignorance*‹ wird im Deutschen unterschiedlich wiedergegeben: ›Schleier des Nichtwissens‹ in ThG und GFN; ›Schleier der Unwissenheit‹ in den von Hinsch besorgten Rawls-Übersetzungen: IPL und PL, sowie z.B. auch HINSCH 2002. Ich behalte den Terminus der Übersetzung von Theorie der Gerechtigkeit bei, nicht zuletzt, weil mir »Unwissenheit« zu stark und dann auch nicht ganz vereinbar mit der Zuschreibung allgemeinen Wissen der Urzustandsakteure erscheint, d.h. ›Nichtwissen‹ vermag noch eine gewisse Relativität zu vermitteln, während ›Unwissenheit‹ sehr absolut daherkommt.

Nichtwissens wird somit zur *Möglichkeitsbedingung für eine reine Verfahrensgerechtigkeit* (siehe Kap. II. _). Das heißt: Um die bestmöglichen Voraussetzungen für eine solche reine Verfahrensgerechtigkeit zu schaffen, »muss die Wirkung von Zufälligkeiten beseitigt [werden], die die Menschen in ungleiche Situationen bringen und zu dem Versuch verführen, gesellschaftliche und natürliche Umstände zu ihrem Vorteil auszunutzen« (ThG 24, 159; vgl. §3, 29). Ohne die Beschränkungen des Urzustandes, wie sie der Schleier des Nichtwissens zum Ausdruck bringt, könnte man Rawls zufolge keine bestimmte Theorie der Gerechtigkeit aufstellen.

Durch den Schleier des Nichtwissens, den Rawls bereits indirekt in der Ethik Kants enthalten sieht,[108] wird jegliche individuelle *interessenorientierte Vorteilsstrategie unterbunden*, denn die Parteien im Urzustand »wissen nicht, wie sich die verschiedenen Möglichkeiten auf ihre Interessen auswirken würden, und müssen Grundsätze allein unter allgemeinen Gesichtspunkten beurteilen« (ThG § 24, 159).

Was verdeckt der Schleier des Nichtwissens? Welche Fakten, Informationen und Kenntnisse sind dem Entscheidungssubjekt im Urzustand verborgen? Niemand kennt

»seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse oder seinen Status; ebensowenig seine natürlichen Gaben, seine Intelligenz, Körperkraft usw. Ferner kennt niemand seine Vorstellung vom Guten, die Einzelheiten seines vernünftigen Lebensplanes, ja nicht einmal die Besonderheiten seiner Psyche wie seine Einstellung zum Risiko oder seine Neigung zu Optimismus oder Pessimismus. Darüber hinaus setze ich noch voraus, dass die Parteien die besonderen Verhältnisse in ihrer eigenen Gesellschaft nicht kennen, d.h. ihre wirtschaftliche und politische Lage, den Entwicklungsstand ihrer Zivilisation und Kultur. Die Menschen im Urzustand wissen auch nicht zu welcher Generation sie gehören« (ThG §24, 160).

In *Politischer Liberalismus* weitet Rawls die Beschränkung der Information aus auf die Zugehörigkeit zu einer Rasse oder ethnischen Gruppe, auf das Geschlecht (vgl. PL 92). Die Akteure im Urzustand kennen aufgrund der Wirkung des Schleiers des Nichtwissens also weder ihre bzw. die von ihnen repräsentierte soziale Position noch ihre Vorstellung vom Guten – diesbezüglich schließt Rawls dann explizit die Kenntnis der eigenen religiösen, philosophischen und moralischen umfassenden Lehre mit der zu ihr gehörenden spezifischen Konzeption des Guten aus (vgl. PL 91). Dass den Urzustandsparteien die Kenntnis umfassender Lehren nicht erlaubt ist, ist die

[108] Rawls bezieht sich hier auf die Überprüfung einer bestimmten Maxime in ihrem Geltungsanspruch als allgemeines Naturgesetz, die voraussetze, »dass wir unseren Platz in diesem System der Natur nicht kennen« (ThG §24, 160f, Fn. 11; vgl. zudem 164 sowie §40).

Auswirkung des dichten Schleiers, den Rawls von einem dünnen unterscheidet (vgl. KKM 124ff; vgl. PL 91f).[109]

Die Frage der individuellen Wissensdisposition ist jedoch nur eine Seite des Nichtwissens. Doch der Schleier wirkt weitreichender: Auch Kenntnisse über die konkrete Gestalt der Gesellschaft, also ihr politisches, wirtschaftliches und kulturelles Profil werden verdeckt.

Schließlich wird ein drittes ausgeblendet: Das Wissen um die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation. Ein Nichtwissen, dass seine Relevanz in der Frage der intergenerationellen Gerechtigkeit offenbart und das Darstellungsmittel Urzustand auch für diese Problemstellung anwendbar machen soll.

Und nun positiv gefragt: Über *welche Kenntnisse* verfügen die Urzustandsakteure? Auf welches Wissen können sie ihre Entscheidung gründen? Sie wissen nur, »dass ihre Gesellschaft die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit aufweist und alles, was damit zusammenhängt« (ThG §24, 160). Unter Anwendungsverhältnisse versteht Rawls »die gewöhnlichen Bedingungen, unter denen menschliche Zusammenarbeit möglich und notwendig ist« (ThG §22, 148).[110]

Über diese noch sehr unbestimmten Angaben hinaus präzisiert Rawls die zugelassenen Kenntnisse dann wie folgt: Die Akteure im Urzustand

- ▷ kennen allgemeine Tatsachen über die menschliche Gesellschaft auf der Grundlage von Alltagsverstand und allgemein anerkannten Analysemethoden;
- ▷ verstehen politische Fragen, Grundzüge der Wirtschaftstheorie, Grundfragen der gesellschaftlichen Organisation sowie psychologische Gesetzmäßigkeiten, die den Menschen betreffen;
- ▷ wissen um alle allgemeinen Tatsachen, die relevant für die Festsetzung von Gerechtigkeitsgrundsätzen sind;
- ▷ sind uneingeschränkt vertraut mit allgemeinem Wissen, allgemeinen Gesetzen und Theorien (vgl. ThG §24, 160f).

Zudem wissen die Repräsentanten im Urzustand, dass sie einen vernünftigen Lebensplan haben, kennen aber nicht dessen Einzelheiten, das heißt die einzelnen Ziele und Interessen, die er fördern soll. Wenngleich sie nichts über

[109] In den später entwickelten Ideen eines Faktums des vernünftigen Pluralismus sowie eines übergreifenden Konsenses sind der entscheidenden Grund für den dichten Schleier des Nichtwissens (vgl. PL 92f, Fn. 27).

[110] Zur ausführlicheren Bestimmung der Anwendungsverhältnisse siehe ThG §22, 148-152.

ihre besonderen Ziele wissen, so haben die Urzustandsakteure doch soviel Kenntnisse, die sie dazu befähigen, ihre Möglichkeiten in eine Rangordnung zu bringen: »Sie wissen, dass sie ganz allgemein versuchen müssen, ihre Freiheiten zu schützen, ihre Möglichkeiten auszuweiten und ihre Mittel zur Verfolgung ihrer Ziele, welcher Art sie auch seien, zu vermehren« (ThG §25, 166).

Rawls setzt offenkundig umfangreiche und in ihrer Vielseitigkeit nicht gerade anspruchslose »allgemeine Kenntnisse« bei den Entscheidungsträgern im Urzustand voraus. Es hat geradezu den Anschein, dass er mit diesem gewissermaßen *sozialwissenschaftlichen Anforderungsprofil* seine eigenen theoretischen Voraussetzungen und Dispositionen nahezu zum Maßstab für die Entscheidungssubjekte macht, vielleicht sogar machen muss, damit der Urzustand zum gewünschten Ergebnis führen kann. Nichtsdestoweniger gibt er jedoch zu bedenken, dass die Perspektive der Gerechtigkeitskonzeption als *öffentliche* und somit *für jedermann einsichtige* Grundlage der Regeln gesellschaftlicher Zusammenarbeit eine *Allgemeinverständlichkeit* erforderlich mache, die der Kompliziertheit der Grundsätze gewisse Grenzen setze, die dann mit Blick auf den Urzustand auch Grenzen der Verwendung theoretischen Wissens nachziehen könnte (vgl. ThG 165). Ob Rawls sich mit dieser Überlegung gegenüber möglichen Vorwürfen der Vereinfachung gewissermaßen immunisieren wollte, bleibt dahingestellt, plausibel ist sie allemal.

Die *Funktion und Bedeutung des Schleier des Nichtwissens* lässt sich wie folgt systematisch zusammenfassen (vgl. HINSCH 2002: 56f): *Erstens* besteht die Aufgabe des Schleiers des Nichtwissens darin, sicherzustellen, dass sich die Entscheidung zu ganz bestimmten Grundsätzen der Gerechtigkeit *unabhängig und unbeeinflußt von asymmetrischen Verteilungen* von sozialen und insbesondere Machtpositionen vollzieht. Dies wird gewährleistet durch die vollständig symmetrischen Positionen, die der Schleier des Nichtwissens im Urzustand erzwingt: Freie und gleiche moralische Personen entscheiden sich für die Distributionsgrundsätze. *Zweitens* soll der Inhalt der Gerechtigkeitsgrundsätze *weder durch persönliche Präferenzen oder Fähigkeiten noch durch vorhandene gesellschaftliche Strukturen beeinflußt* werden. Es muss ausgeschlossen werden »dass die Wahl oberster Gerechtigkeitsgrundsätze für gesellschaftliche Institutionen von Faktoren beeinflußt wird, die selber erst das Ergebnis gerechter oder ungerechter institutioneller Regelungen sind« (HINSCH 2002: 57). *Drittens* wird durch den Schleier des Nichtwissens die Möglichkeit einer *Rechtfertigung* eröffnet, die sich am Modell *rationaler individueller Entscheidung* orientiert:

»Da die Bürger im Urzustand in Unkenntnis ihrer konkreten Lebensumstände beraten, ist es ihnen unmöglich, Grundsätze unter dem Gesichtspunkt der maximalen

Förderung partikularer Interessen auszuwählen. Die ihnen auferlegten Informationsbeschränkungen bewirken, dass alle Beteiligten sich in derselben Entscheidungssituation befinden. Wenn es also Grundsätze gibt, die irgend jemand unter den Bedingungen des Urzustand es rationalerweise wählen würde, so müssen es Grundsätze sein, die jeder andere unter denselben Bedingungen ebenfalls wählen würde. Das Problem der normativen Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen wird auf diese Weise zu einem Problem der rationalen individuellen Wahl von Normen unter den durch den Schleier der Unwissenheit geschaffenen fairen Bedingungen« (HINSCH 2002: 57).

Da im Urzustand dank des Schleiers des Nichtwissens keiner seine soziale Position und seine natürliche Gaben kennt, ist es unmöglich, Grundsätze auf den eigenen Vorteil zuzuschneiden (ThG §24, 163). Wesentlich ist dabei der Gedanke, dass im Prinzip alles, was zu Interessensunterschieden oder -gegensätzen der Beteiligten führen könnte, ausgeschlossen werden muss. Letztlich werden alle gerechtigkeitsirrelevanten Tatsachen und Umstände der Kenntnis der Urzustandsparteien entzogen (vgl. MIETH, C. 2002: 181). Denkt man nun dieses Gedankenkonstrukt konsequent zu Ende, so stößt man schließlich auf die Pointe, die Rawls zwar indirekt auch benennt, aber nicht in dieser Weise hervorhebt: Die Übereinkunft im Urzustand lässt sich als die eines zufällig ausgewählten einzelnen Beteiligten sehen: Denn »wenn irgend jemand nach reiflicher Überlegung eine Gerechtigkeitsvorstellung einer anderen vorzieht, dann tun es alle, und es kommt Einstimmigkeit zustande« (ThG §24, 162).

Wechselt man vor dem Hintergrund dieser Überlegung vom Entscheidungskontext des Urzustandes zum Reflexionskontext des Gerechtigkeitsdenkers, der sich dieser hypothetischen Denkfigur bedient, so lässt die Urzustandsentscheidung letztlich auf die eines einzigen Subjekts reduzieren? Überdies ist man versucht den Gedanken durchzuspielen, ob sich am Ergebnis der Entscheidungsfindung etwas ändern würde, wenn nur ein Entscheidungssubjekt im Urzustand säße? Da sich alle so entscheiden, wie ein beliebiger einzelner dies tut, kann das Entscheidungsresultat somit nicht von der Anzahl der Urzustandsakteure abhängen. Doch um den repräsentativen Charakter zu wahren und die freie und demokratische Entscheidung zu versinnbildlichen, ist von einer Mehrzahl an Entscheidungsträgern auszugehen. Zudem setzt das entscheidungstheoretische Design einen Plural, um nicht zu sagen den Konflikt von Interessen voraus.

Ein weiterer Gesichtspunkt lässt sich anführen: Durch den Schleier des Nichtwissens ist der Urzustand im Prinzip Kontingenz-indifferent: Denn »kontingente historische Vorteile und zufällige, aus der Vergangenheit herrührende Einflüsse sollten sich nicht auf eine Vereinbarung über Prinzipien

auswirken, welche die Entwicklung der Grundstruktur von der Gegenwart in die Zukunft steuern sollen« (vgl. GFN 40).[111]

Rawls' Fazit: Die Beschränkungen, die mit dem Schleier des Nichtwissens auferlegt werden, ermöglichen die konsensuelle, d.h. einstimmige Entscheidung aller Beteiligten für eine bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung. Ohne die Wissensbeschränkungen, wie übrigens auch ohne die damit verbundene »Notwendigkeit der Vereinfachung« (162) »wäre das Verhandlungsproblem im Urzustand hoffnungslos verwickelt« (vgl. ThG §24, 164). Und würden Einzelkenntnisse zugelassen, so wäre das Ergebnis von Zufälligkeiten verzerrt; daher gilt: »Sollen sich aus dem Urzustand gerechte Vereinbarungen ergeben, so müssen sich die Vertragspartner in fairen Situationen befinden und als moralische Subjekte gleich behandelt werden« (ThG §24, 165). Eine gedankliche Gegenprobe am Rande: Wären die Teilnehmer im Urzustand bereit, eine Gerechtigkeitskonzeption zu auszuwählen und mitzutragen, die zur Folge hätte, dass Menschen in einer anderen sozialen Position und mit einer anderen umfassenden Lehre durch die gesellschaftlichen Basisinstitutionen bevorzugt würden? Wohl kaum. Im Sinne des bei allen vorausgesetzten klugen Eigeninteresses wäre dies schlichtweg inakzeptabel. Ein akzeptables Ergebnis hingegen muss ein gerechtes sein, dies wiederum wird nur durch ein faire Entscheidungssituation ermöglicht, in der ein Schleier des Nichtwissens die zuvor skizzierte *symmetrisierende Wirkung* entfaltet.

So »natürlich« und naheliegend die Bedingung des Nichtwissensschleiers für Rawls auch sein mag (vgl. ThG §24, 159f, Fn. 11), so sieht er dennoch *mögliche Probleme*. Dazu zählt, dass es schwierig sein könnte aufgrund der Ausblendung der Einzelkenntnisse, überhaupt noch zu erfassen, was der Urzustand überhaupt sein soll (vgl. ThG §24, 161). Gewichtiger als dieser Aspekt scheint mir jedoch der Einwand zu sein, dass die Gerechtigkeitsgrundsätze doch vernünftigerweise »im Lichte *allen verfügbaren Wissens* gewählt« werden sollten (ThG 162). Als Gegenargument führt Rawls neben der »Notwendigkeit zur Vereinfachung« die Überlegung an, dass es bei vollständigem Wissen nur in einigen wenigen einfachen Fällen eine Entscheidung geben könnte und die unter diesen Umständen gewählte Gerechtigkeitsvorstellung ganz schwach und trivial wäre (vgl. ThG 165). Wer plädiert für Wissen?

[111] Rawls sieht sich hier im Unterschied zu NOZICK (1974), BUCHANAN (1975) und GAUTHIER (1986). Denn bei diesen »sind die von der Grundstruktur gewährleisteten Grundrechte, -freiheiten und -chancen der Bürger von kontingenten Umständen der geschichtlichen Entwicklung, der sozialen Verhältnisse und der angeborenen Befähigung in einer Weise abhängig, die von der Fairness-Konzeption der Gerechtigkeit ausgeschlossen wird (GFN 40).

Nowell-Smith weiß zwar um die Kritik, die gegen Rawls' Schleier einwendet, er sei so dicht, »dass die Beteiligten *nicht* das für eine rationale Entscheidung notwendige Wissen« hätten. Doch setzt er seine Kritik exakt auf der anderen Seite an: Die Urzustandsakteure können niemals das allgemeine Wissen haben, das Rawls ihnen zugesteht. Nowell-Smith kritisiert, dass Rawls hier ein Wissen als vorhanden voraussetze, dass seinr Auffassung nach, kein Mensch je hat oder haben könnte« (NOWELL-SMITH 1977: 81). Zentrale Kritikpunkte Nowell-Smiths sind das von Rawls vorausgesetzte übergenerationelles Wissen und ein nicht vorhandenes öffentliches Wissen, dem bereits der Dissens der Experten im Wege steht. Seine Bedenken sind jedenfalls durchaus plausibel und lassen sich aus seiner Sicht auch nicht ohne Weiteres durch den Hinweis auf die hypothetische Situation des Urzustandes entkräften (vgl. NOWELL-SMITH 1977: 82f).

Offenkundig gehen die Meinungen, was ein Schleier des Nichtwissens, der letztlich im Dienste der Unparteilichkeit steht, verhüllen soll und was nicht, welches Wissen vorhanden sein soll und welches Wissen als Voraussetzung für eine faire Entscheidung zu entziehen sei.

Zumindest den zweiten Teil des *Wissensentzug* – ökonomische und soziokulturelle Konfiguration der Gesellschaft – hält nun Thomas Pogge nicht nur für überflüssig, sondern sogar für *hinderlich*, da somit die Gerechtigkeitskonzeption gerade nicht auf die besonderen Gegebenheiten der betreffenden Gesellschaft zugeschnitten werden könne (vgl. POGGE 1994: 67). Rawls erkennt offenbar die Relevanz dieses Einwandes, indem er das damit verbundene Problem durch die Annahme günstiger Bedingungen einer Gesellschaft verringert: Auszugehen sei in jedem Falle von einer konstitutionellen Demokratie mit Gewährung der Grundrechte (vgl. POGGE 1994: 67).

Eine weitere kritische Überlegung schließt sich an: Sind die Repräsentanten aus dem Urzustand noch immer ausreichend motiviert sich an die Vereinbarungen zu halten und die gemeinsamen Institutionen zu unterstützen, wenn der Schleier gelüftet wird und sie nun ihre eigene Konzeption des Guten und ihre konkrete Position innerhalb der Gesellschaft kennen?[112] Falls nicht, dann ließe sich die in den gesellschaftlichen Institutionen verkörperte Gerechtigkeit nicht dauerhaft aufrechterhalten. Die Konsequenz: Die Gesellschaft befände sich mit Blick auf die moralische Qualität ihrer grundlegenden Institutionen alles andere als im Gleichgewicht, sie wäre instabil (vgl. SCARANO 1998: 232).

---

[112] »Was unter den abstrakten Bedingungen des Urzustands rational ist, liegt nicht unbedingt im Interesse der konkreten Individuen; es könnte sogar explizit den von ihnen verfolgten Konzeptionen des Guten widersprechen« (SCARANO 1998: 233)

Was passiert also, wenn der Schleier der Unwissenheit gelüftet wird, wie Rawls es selber vorsieht? Wie wirkt es sich aus, wenn die bisherigen Informationsbeschränkungen zumindest teilweise wegfallen?

d. Der Schleier wird gelüftet: Rawls' Vier-Stufen-Gang

Die Urzustandsentscheidung führt zur definitiven Festlegung von Grundsätzen der Gerechtigkeit. Um nun aufzeigen zu können, wie diese Gerechtigkeitsgrundsätze sich in der Gesellschaft anwenden lassen, bedarf es eines Systems oder eines Schemas. Rawls nennt es den ›*Vier-Stufen-Gang*‹, den er im Übrigen durch die amerikanische Verfassung und ihre Geschichte nahegelegt sieht (vgl. ThG §31, 223ff; bes. 224: Fn. 1). Auch wenn der Begriff der Anwendung dies suggeriert, bezieht sich der Vier-Stufen-Gang ausdrücklich nicht auf die tatsächlichen Tätigkeiten der Einreichtungen, die verfassungs- und gesetzgeberisch aktiv sind (vgl. ThG §31, 229). Mit anderen Worten: Die Überlegungen zum Vier-Stufen-Gang gehören zur *Theorieebene* in Rawls' Gerechtigkeitsdenken. Rawls unterscheidet nun folgende vier Stufen der Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze voneinander:

▷ Auf der *ersten Stufe* befinden wir uns im Urzustand: Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden festgelegt.[113]

▷ Im nächsten Schrift – der Anwendungs*stufe zwei* – begeben sich die Urzustandsparteien zu einer *verfassungsgebenden Versammlung*: Hier wird entschieden über die Gerechtigkeit politischer Formen und Verfahren und eine Verfassung aufgestellt. Zu den Zielen auf dieser Stufe zählt auch, dass die nun waltende verfassungsgebende Versammlung ein System für die verfassungsmäßigen Befugnisse der Regierung und die Grundrechte der Bürger zu entwerfen hat. Da die Gerechtigkeitsgrundsätze bereits feststehen, kann der Schleier des Nichtwissens zumindest ein Stück weit gelüftet werden; dennoch wissen die Mitglieder der verfassungsgebenden Verammlung nichts über Einzelpersonen und ihr individuelles und soziokulturelles Profil. Eingesetzt werden soll schließlich mit den genannten Zielvorgaben und weiteren allgemeinen wissenschaftlichen und sozialen Kenntnissen eine praktikable gerechte

[113] Die Tatsache, dass der Urzustand die erste Stufe darstellt, muss irritieren, da Rawls ausdrücklich von den vier Stufen der Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze spricht, die man intuitiv geneigt ist, erst *nach* der Urzustandsentscheidung anzusiedeln. Hinzukommt, dass dies für den Leser erst im Fortgang des Abschnitts deutlich wird und eine eindeutige Zuordnung der Stufen im Grunde genommen erst am Ende möglich ist.

Verfassung, »die die Gerechtigkeitsgrundsätze erfüllt und am besten zu einer gerechten und wirksamen Gesetzgebung zu führen verspricht« (ThG §31, 224f).[114]

- ▷ Die *Gesetzgebung* bildet die *dritte Stufe* des Vier-Stufen-Gangs. Zu beurteilen ist jeweils die Gerechtigkeit von Gesetzen und politischen Programmen – gemessen an den Gerechtigkeitsgrundsätze und an der eingesetzten gerechten Verfassung. Die Gesetzesvorschläge werden vom Standpunkt eines repräsentativen und unparteilichen Gesetzesgeber aus beurteilt: Dieser weiß nicht über die Besonderheiten seiner Person. Die bestmögliche Verfassung werde nun, so Rawls, gefunden, indem man sich zwischen den Stufen von Verfassungsgebung einerseits und Gesetzgebung andererseits hin und her bewege. Ein Procedere, das – wenngleich Rawls selbst hier nicht explizit darauf hinweist – sehr stark an die austarierende Methodik des ›*reflective equilibrium*‹ (Überlegungsgleichsgewichts) erinnert.
- ▷ Schließlich kommt es auf der *vierten Stufe* zur Anwendung der Regeln auf Einzelfälle. Akteure sind hier neben Justiz und Verwaltung auch die Bürger. Da das gesamte Regelsystem bei Erreichen dieser Stufe feststeht, wird der Schleier auf dieser Stufe völlig gelüftet, alle Wissensbeschränkungen fallen weg und jeder kennt alle Tatsachen.

Für die erste und zweite Stufe des Vier-Stufen-Gangs stellt Rawls sich nun eine systematische *Arbeitsteilung* vor, in der sich die Zweiteilung der Gerechtigkeitsgrundsätze widerspiegeln soll: Während als leitender Grundsatz für die verfassungsgebende Versammlung demnach das Prinzip »gleiche Freiheit für alle« fungiert und für die Etablierung und Wahrung der Grundfreiheiten und Grundrechte zu sorgen hat, ist die Stufe der Gesetzgebung – unter Beachtung des Freiheitenprimats – fokussiert auf die Maßnahmen der Sozial- und Wirtschaftspolitik, die sich an der Maximierung der langfristigen Aussichten der am wenigsten Begünstigten und an den Bedingungen der fairen Chancengleichheit auszurichten haben (vgl. ThG §31, 227). Der Vorrang des ersten Gerechtigkeitsgrundsätze gegenüber dem zweiten drückt sich zudem darin aus, dass die Verfassungsgebung zeitlich vor der

---

[114] Allerdings weist Rawls darauf hin, dass sich aus seiner Sicht das Ideal einer vollkommenen Verfahrensgerechtigkeit in einer konstitutionellen Demokratie nicht verwirklichen lasse, da die Anwendung politischer Verfahrensregeln ungerechte Gesetze zu keinem Zeitpunkt ausschließen könnten (vgl. ThG §31, 226).

Gesetzgebung stattfindet.[115] Diese zeitliche Abfolge ist allerdings trivial, denn alles andere wäre mehr als unplausibel.

Mit Blick auf die weitreichende Informationsbeschränkung durch den Schleier des Nichtwissens und seine stufenweise Hebung hält Rawls zusammenfassend fest:

»Die Kenntnisse auf jeder Stufe ermöglichen gerade die sinnvolle Anwendung der Grundsätze auf die jeweiligen Gerechtigkeitsfragen und schließen alles aus, was zu Voreingenommenheit und Gegensätzen zwischen den Menschen führen könnte. Die zulässigen Kenntnisse bestimmen sich nach dem Begriff der vernünftigen und unparteiischen Anwendung der Grundsätze. Auf der letzten Stufe gibt es offenbar keinen Grund mehr für irgendeine Form des Schleiers des Nichtwissens [...]« (ThG §31, 228f).

Kurzum: Sind die Anwendungsschritte der im Urzustand festgelegten Gerechtigkeitsgrundsätze im Vier-Stufen-Gang vollzogen, ist der Schleier des Nichtwissens vollkommen gelüftet.

e. Entscheidungsalternativen: Die Liste der Gerechtigkeitskonzeptionen

Ideal wäre eine Wahl zwischen allen überhaupt möglichen Gerechtigkeitsvorstellungen. Rawls setzt jedoch aus verfahrenspraktischen Gründen eine kurze *Liste herkömmlicher Gerechtigkeitsauffassungen bzw. -prinzipien* als gegeben voraus (vgl. ThG §21, 145f). Die Liste der Gerechtigkeitsvorstellungen umfaßt neben den gewählten beiden Grundsätzen Varianten zu diesen, insofern das Prinzip des *Durchschnittsnutzen* in unterschiedlichen, teilweise eingeschränkten Versionen mit dem Grundsatz der größtmöglichen gleichen Freiheit kombiniert wird. Klassische *teleologische Auffassungen* (Nutzen-, Durchschnittsnutzen- und Perfektionsprinzip) bilden die dritte Gruppe in der Auswahlliste. Hinzukommen viertens *intuitionistische* Auffassungen (Prinzipien der gleichmäßigen Verteilung, des Ausgleichs und der prima-facie-Einsicht) und fünftens schließlich eine Gruppe *egoistischer* Auffassungen (Ein-Mann-Diktatur, persönlicher Ausnahmestatus, beliebige individuelle Interessenverfolgung; vgl. ThG § 21, 146f).

Diese Liste, so Rawls Annahme, wird nun den Parteien im Urzustand vorgelegt, und zwar mit der Auflage sich einstimmig auf die beste Vorstellung

---

[115] Rawls denkt sich die Durchführung des Vier-Stufen-Gangs in zeitlich voneinander getrennten Phasen (vgl. ThG §31, 224).

einigen zu müssen. Seine beiden Grundsätze der Gerechtigkeit könnten dann als die besten gelten, wenn sich alle Urzustandsparteien einig sind, dass sie jeder anderen Möglichkeit vorzuziehen sind (vgl. ThG §21, 145). Rawls geht jedoch dem Problem der besten Lösung und somit einem anspruchsvollen und komplexen Auswahlverfahren aus dem Weg: Er beschränkt sich auf die »schwächere Behauptung«, dass die Wahl der Gerechtigkeitsvorstellungen auf seine beiden Grundsätze fällt (vgl. ThG §21, 146).

f. Der Urzustand als verfahrensethische Version des moralischen Standpunktes

Kersting qualifiziert den Rawls'schen Urzustand als »eine sozialethische und politikethische Version des moralischen Standpunktes« (KERSTING 2001: 120). Denn:

> »Das Urzustandskonzept transformiert die im Modell des moralischen Standpunktes wirksamen Merkmale der Allgemeinheit und Unparteilichkeit in faire Verfahrensbedingungen für eine hypothetische gemeinsame Entscheidungsfindung, für das Erreichen eines hypothetischen Konsenses über allgemeinverbindliche Gerechtigkeitsregeln. Daher kann der Urzustand auch als verfahrensethische Version des moralischen Standpunktes bezeichnet werden, in der durch allgemein akzeptierte prozedurale Bedingungen alle zum Konsens aufgerufenen Parteien in eine überindividuelle Position versetzt werden und sich deshalb ohne Schwierigkeiten auf allgemein verbindliche Verfassungsgrundsätze einigen können« (KERSTING 2001: 120).

Allerdings ist zu betonen, dass das Gesamtargument des Urzustand letztlich nur für den überzeugend ist, der zunächst auch die moralischen Vorstellungen teilt, die in den Bedingung des Urzustand einfließen sind und in der Entscheidung für bestimmte Gerechtigkeitsgrundsätze dann zum Ausdruck kommen (vgl. KERSTING 2001: 124). Welche Grundsätze nun im Urzustand beschlossen werden, wird nach einer Ausdifferenzierung des Rawls'schen Gerechtigkeitsbegriffes zu zeigen sein.

Festzuhalten bleibt an dieser Stelle jedenfalls: Der Urzustand ist ein Gedankenexperiment, der es ermöglichen soll, die im Urzustand vollzogenen Überlegungen können nachzuvollziehen. Dass heißt: Der Urzustand lässt sich so auffassen, dass es jederzeit möglich ist, sich seinen Blickwinkel zu eigen zu machen (vgl. ThG §24, 162). Rawls zufolge darf es keinen Unterschied machen, wann und durch wen dies geschieht (vgl. ThG §24, 162). Der Urzustand ist nicht zuletzt durch den Schleier des Nichtwissens so beschaffen, dass ein jeder sich – selbst am Schreibtisch sitzend – den

Blickwinkel des Urzustandes zu eigen machen und zur selben Gerechtigkeitsentscheidung kann, wie die fiktiven Repräsentanten im Urzustand (vgl. ThG §24, 162).[116]

[116] Zum alltäglichen moralischen Argumentieren unter den Bedingungen der Urzustand siehe ThG §25, 171. Und zur Verdeutlichung dessen, was der Urzustand nicht ist: Der Urzustand ist keine Volksversammlung aller Menschen »die zu einem bestimmten Zeitpunkt leben, und noch viel weniger [...] eine Versammlung aller die jemals leben könnten. Er ist nicht die Gesamtheit aller wirklichen und möglichen Menschen« (ThG §24, 162); Im Urzustand gibt es folglich keine Verhandlungen im üblichen Sinne (ThG §24, 163). Und auch die Bildung von Koalitionen ist ausgeschlossen (ThG §24, 163)

4. RAWLS' GERECHTIGKEITSBEGRIFF

›*Gerecht*‹ und ›*ungerecht*‹ verwenden wir – ganz allgemein gesagt – sowohl in Bezug auf Institutionen als auch mit Blick auf Individuen. Demnach bewerten wir nicht nur Strukturen, Gesetze, Normen, Maßnahmen als entweder gerecht oder ungerecht, sondern auch Einstellungen, Urteile und Handlungen einzelner Personen. Rawls selbst weist auf dieses *semantische Spektrum* des Gerechtigkeitsbegriffes hin.[117] Dennoch konzentriert er sich wesentlich auf einen einzigen Aspekt des Gerechtigkeitsbegriffs: Programmatisch und konstitutiv für die Anlage seiner *Theorie der Gerechtigkeit* ist Rawls' Bestimmung der Gerechtigkeit als »*erste Tugend sozialer Institutionen*« (ThG §1, 19) – oder anders formuliert: als »wichtigste Tugend der gesellschaftlichen Einrichtungen« (KERSTING 2001: 37).

Was bedeutet diese primordiale Bestimmung der Gerechtigkeit? In einer ersten Annäherung an den Gerechtigkeitsbegriff setzt Rawls Gerechtigkeit als absoluten Maßstab. Die Folge: *Ungerechtigkeiten*, die wohlgemerkt institutionell bedingt sein müssen, sind nicht hinnehmbar, und Gerechtigkeit kennt keine Kompromisse – entsprechend der Wahrheit bei Gedankensystemen. Die *Unverletzlichkeit des Menschen* als Beurteilungskriterium für Ungerechtigkeit steht für Rawls dabei an erster Stelle. Zudem gelten in einer gerechten Gesellschaft *gleiche Rechte für alle* (vgl. ThG §1, 19f).[118] Unübersehbar baut Rawls auf einem egalitaristischen Fundament einen stark individualistisch und menschenrechtlich geprägten Ansatz auf, denkt er doch vom Individuum und dessen moralischen Ansprüchen gegenüber den Basisinstitutionen (und somit zumindest indirekt auch gegenüber den anderen Mitgliedern) der Gesellschaft her. Er postuliert in seinen einleitenden Überlegungen den *Vorrang der Gerechtigkeit* gegenüber anderen sozionormativen Prinzipien und rekurriert dabei – ungeachtet seiner weiteren Begründungsbemühungen – bemerkenswerterweise zunächst auf *gemeinsame intuitive Überzeugungen* (vgl. ThG §1, 19f).

Rawls wird nicht müde zu betonen, dass er seinen gerechtigkeitstheoretischen Entwurf auf die *Grundstruktur der Gesellschaft* fokussiert. Sein

---

117 Rawls listet hierzu auf: Gesetze, Institutionen, Gesellschaftssysteme, Handlungen, Entscheidungen, Urteile, moralische Bewertungen, Einstellungen, Verhaltensweisen (ThG §2, 23).

118 Für Rawls lässt es die Gerechtigkeit folglich nicht zu, »dass der *Verlust der Freiheit* bei einigen durch ein größeres Wohl für andere wettgemacht wird. Sie gestattet nicht, dass Opfer, die einigen wenigen auferlegt werden, durch den größeren Vorteil vieler anderer aufgewogen werden« (ThG §1, 19f). Damit richtet Rawls bereits zu Beginn seiner Darstellung die Speerspitze gegen den Utilitarismus.

vorrangiges Augenmerk liegt auf den grundlegenden und konstitutiven gesellschaftlichen Institutionen, die maßgeblich für das soziale Zusammenwirken und prägend für alle weiteren Einrichtungen sind. Unter Grundstruktur versteht Rawls »die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen« (ThG §2, 23). Mit anderen Worten: Die Grundstruktur umfaßt Verfassungsnormen und Regeln der sozioökonomisch relevanten Distribution.[119] Und »weil ihre Wirkungen so tiefgreifend und von Anfang an vorhanden sind«, ist die Grundstruktur Hauptgegenstand der Gerechtigkeit (ThG §2, 23)

Da sich der Gerechtigkeitsbegriff bei Rawls weder auf seine Charakterisierung als soziale Tugend noch auf die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit reduzieren lässt, geht es im Folgenden darum, Rawls' Vorstellungen von Gerechtigkeit, wie sie sich im ganzen Werk seiner Theorie zum Teil systematisch dargelegt, zum Teil eher spontan und verstreut finden, aufzuspüren, zusammenzutragen und davon ausgehend den Versuch zu unternehmen, eine differenzierte Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs, wie er sich Rawls dann zuschreiben lässt, zu gewinnen. Es erscheint sinnvoll, zur Aufhellung von Rawls' begrifflichen Gerechtigkeitshorizont wie auch für den weiteren Duktus, die verschiedenen Bestimmungen und Differenzierungen der Gerechtigkeit in einer systematischen Zusammenschau darzustellen und insbesondere den Grundsätzen der Gerechtigkeit voranzustellen. Nur so dürfte deutlich werden, welche intuitiven, reflektierten und schließlich begründeten Gerechtigkeitsvorstellungen von substanziellen Einfluss auf die Ausgestaltung der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie sind. Der Durchgang durch die verschiedenen bzw. verschieden akzentuierten begrifflichen Bestimmungen und Abgrenzungen der Gerechtigkeit zeigt auf, welche Ansätze und Elemente letzten Endes konstitutiv und prägend für Form und Inhalt der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie waren. Unter anderem soll verdeutlicht werden, dass das, was Rawls zur Gerechtigkeit denkt und sagt, weit umfangreicher und vielfältiger ist als durch die standardisierte und oftmals

[119] Als *wichtigste Institutionen* benennt Rawls die Verfassung sowie die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Exemplarisch führt er an: »die gesetzlichen Sicherungen der Gedanken- und Gewissensfreiheit, Märkte mit Konkurrenz, das Privateigentum an den Produktionsmitteln und die monogame Familie« (ThG §2, 23). Übrigens sind diese Wertsetzungen nicht unproblematisch, denn es sind unmissverständliche normativ-materiale Optionen im Vorgriff auf eine noch zu entwickelnde und zu begründende Theorie, die sich zunächst durch ein formales Profil auszeichnet.

ausschließliche Wiedergabe und Diskussion der beiden Gerechtigkeitsprinzipien suggeriert wird.[120]

a. Gerechtigkeitsvorstellungen und ihre soziokulturelle Hermeneutik

Gerechtigkeitsvorstellungen fallen nicht vom Himmel. Sie sind vielmehr durch und durch geerdet. Mit anderen Worten: Sie sind nicht zu trennen von ihrem kulturellen und systemischen Entstehungs- und Zielkontext: der Gesellschaft. Das normative Denken darüber, wie eine Gesellschaft sein sollte, das heißt, welche ethischen – und insbesondere gerechtigkeitstheoretischen – Bedingungen die Strukturen und Institutionen einer Gesellschaft erfüllen sollten, entspringt der Quelle von Gerechtigkeitsüberzeugungen der Gesellschaftsmitglieder. Gerechtigkeitsüberzeugungen bzw. -vorstellungen begegnen im Plural, da kaum anzunehmen oder vorauszusetzen ist, dass es trotz der gemeinsamen soziokulturellen Prägung nur eine singuläre Gerechtigkeitsüberzeugung geben könnte, die einzig und allein von allen Mitglieder einer (modernen) Gesellschaft geteilt würde. Realistischerweise lassen sich folglich *verschiedene Gerechtigkeitsvorstellungen*, die auch entsprechend unterschiedliche (normative) Gesellschaftsideale widerspiegeln, in einer Gesellschaft antreffen. Insofern bestimmt Rawls »die Gerechtigkeit als Teil eines Gesellschaftsideals« in Erweiterung der Alltagsbedeutung von Gerechtigkeit:

»Ein *Gesellschaftsideal* wiederum hängt mit einer Gesellschaftsvorstellung zusammen, einer *Vision von den Zielen der gesellschaftlichen Zusammenarbeit*. Die verschiedenen Gerechtigkeitsvorstellungen sind der Ausfluß verschiedener Vorstellungen von der Gesellschaft auf dem Hintergrund verschiedener Vorstellungen von den natürlichen Notwendigkeiten und Möglichkeiten des menschlichen Lebens. Will man eine Gerechtigkeitsvorstellung völlig verstehen, so muss man die ihr

[120] Es ist auffällig und zugleich merkwürdig, wie selten in einführenden oder zusammenfassenden Darstellungen zur Theorie der Gerechtigkeit bzw. zu John Rawls auf seine verschiedenen Bestimmungen und Differenzierungen des Gerechtigkeitsbegriffs eingegangen wird. In der einschlägigen Literatur findet sich kein einziges Beispiel, welches Rawls' Gerechtigkeitsvorstellungen in der hier intendierten Weise systematisch-differenzierend angeht. Entweder konzentriert man sich auf Darstellung und kritische Analyse der beiden Gerechtigkeitsprinzipien, bei höherer Frequenz des zumeist kontrovers diskutierten Differenzprinzips; oder man orientiert sich an den Begriffen, wie sie Rawls selber als Überschriften für Kapitel oder Paragraphen gewählt hat (vgl. z.B. HÖFFE 1998; KERSTING 2001; POGGE 1994).

zugrundeliegende Vorstellung von der gesellschaftlichen Zusammenarbeit herausarbeiten« (ThG §2, 26).[121]

Trotz ihrer Vielfalt bedarf es jedoch auch der *Konvergenz von Gerechtigkeitsvorstellungen*. Denn eine »gewisse Übereinstimmung der Gerechtigkeitsvorstellungen« ist für Rawls – neben den sozialen Grundproblemen der Koordination, der Effizienz und der Stabilität – eine der »Voraussetzungen für eine funktionsfähige menschliche Gesellschaft«; und »ohne eine gewisse Übereinstimmung darüber, was gerecht und ungerecht sei, ist es für die einzelnen Menschen offenbar schwieriger, ihre Vorhaben aufeinander abzustimmen und allseitig nützliche Verhältnisse aufrechtzuerhalten« (ThG §1, 22). Eine gemeinsame Vorstellung von Gerechtigkeit ist demnach das unverzichtbare Fundament für eine gelingende *soziale Kooperation*: »Die besondere Funktion der Gerechtigkeitsvorstellungen ist also die Festlegung von Grundrechten und -pflichten sowie der richtigen Verteilung, und das hängt mit den Problemen der Effizienz, der Koordination und der Stabilität zusammen« (ThG §1, 22). Genau diesem gerechtigkeitstheoretisch motivierten Programm der Bestimmung und Festlegung von Grundrechten und Grundpflichten sieht sich John Rawls in der systematischen und argumentativen Ausarbeitung seines Gerechtigkeitsdenkens verpflichtet. Es geht ihm nicht darum Alltagsbedeutungen zu beschreiben, sondern bestimmte Verteilungsgrundsätze für die gesellschaftliche Grundstruktur festzulegen (vgl. ThG §2, 26).[122]

Dabei darf nicht übersehen werden, dass jene Gerechtigkeitsvorstellungen, die zur Grundlage der normativen Bemühungen Rawls'werden, nicht zu trennen sind von partikulären soziokulturellen Situierung des Gerechtigkeitsdenkers: Was hat ihn an Erfahrungen und Einsichten geprägt? Wie wurde er sozialisiert? Welches sind seine moralischen Sensibilitäten? Welche politischen Ziele hat er möglicherweise im Blick? Und wer sind Adressaten seines Gerechtigkeitsdenkens? Diese Fragen nach der individuellen Situierung eines Sozial- bzw. politischen Philosophen ließen sich munter fortführen. Für Rawls lässt sich biographisch betrachtet sein Streben nach

---

[121] Das Gesellschaftsideal überbietet den Gerechtigkeitsbegriff, denn »eine umfassende Vorstellung von den Grundsätzen für alle Tugenden der Grundstruktur, zusammen mit der Gewichtung für den Konfliktfall, ist mehr als ein Gerechtigkeitsbegriff; es ist ein Gesellschaftsideal« (ThG §2, 26).

[122] Rawls selbst differenziert zwischen dem (einen) Begriff der Gerechtigkeit und den einzelnen Gerechtigkeitsvorstellungen (vgl. ThG §2, 22) insofern er zwischen »dem Begriff der Gerechtigkeit als eines angemessenen Ausgleichs zwischen konkurrierenden Ansprüchen und einer Gerechtigkeitsvorstellung als einer Menge zusammenhängender Grundsätze zur Festlegung der Gesichtspunkte für die Bestimmung dieses Ausgleichs« unterscheidet (ThG §2, 26).

Gleichheit und Gleichberechtigung als eine zentralen Impulse für sein Gerechtigkeitsdenken ausmachen.

b. Bewahrung der Hintergrundgerechtigkeit[123]

Rawls unterstreicht den engen wechselwirksamen *Zusammenhang zwischen gerechter Grundstruktur und gerechten Hintergrundbedingungen*: So sieht er die Rolle der zur Grundstruktur gehörenden Institutionen darin, »gerechte Hintergrundbedingungen für das Handeln der Individuen und Vereinigungen zu gewährleisten. Wenn diese Struktur nicht angemessen reguliert und angepaßt ist, wird ein anfangs gerechter gesellschaftlicher Prozeß schließlich aufhören, gerecht zu sein, wie frei und fair einzelne Transaktionen für sich betrachtet auch immer erscheinen mögen« (GG 54). Rawls geht zunächst aus von einer – unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten betrachteten – *Dynamik sozialer Verhältnisse und Beziehungen zwischen Menschen*, die er normativ idealisiert: Denn diese sollten sich »dauerhaft im Einklang mit freien, in fairer Weise erreichten uns strikt eingehaltenen Übereinkünften entwickeln« (GG 54). Gegenüber diesem Ideal sieht Rawls nun die reale Gefahr der Veränderung der Beziehungen und Möglichkeiten der Bürger, so dass die einst gegebenen Bedingungen für freie und faire Übereinkünfte keinen dauerhaften Bestand haben. Genau an diesem Punkt kommt nun der durch Gerechtigkeitsprinzipien normierten Grundstruktur eine regulative Aufgabe zu: die Aufrechterhaltung einer einmal gegebenen Hintergrundgerechtigkeit.

Die Notwendigkeit zur Aufrechterhaltung wird dadurch erforderlich, dass faire Hintergrundbedingungen nach und nach untergraben werden können – und das, ohne dass deswegen jemand unfair handeln müsste. Aus Rawls' Sicht reicht es daher zur Bewahrung der Hintergrundgerechtigkeit nicht aus, »wenn alle Vernünftigen darin übereinstimmen, es werde fair gehandelt und alle hielten sich gewissenhaft an die Regeln« (GG 55). Warum sieht Rawls die Tendenz, dass die Hintergrundgerechtigkeit auch dann untergraben werde, selbst wenn alle fair handeln? Rawls blickt hier insbesondere auf das Gesamtergebnis und Zusammenwirken verschiedener und voneinander unabhängiger Transaktionen, das sich vom Zustand der Hintergrundgerechtigkeit entferne: Die unsichtbare Hand führt in die falsche Richtung. Die Folge: Oligopolitische Akkumulationen werden begünstigt, die ihrerseits wiederum ungerechtfertigte Ungleichheiten und Beschränkungen fairer Chancen-

[123] Ich beziehe hier ausdrücklich Überlegungen aus Rawls' Weiterentwicklung seines Gerechtigkeitsdenkens mit ein, wie er es in *Die Grundstruktur als Gegenstand* (GG) zur Präzisierung seiner Vorstellung von einer Hintergrundgerechtigkeit ausformuliert hat.

gleichheit aufrechterhalten (GG 55). Wesentlich ist jedoch nicht nur Rawls' Skepsis hinsichtlich der Tendenz zur Untergrabung der Hintergrundgerechtigkeit, entscheidend sind auch seine Zweifel an handhabbaren und praktikablen Regeln, mit denen sich die Aushöhlung der Hintergrundgerechtigkeit verhindern ließe, würden sie den Individuen zur Befolgung auferlegt. Die Bewahrung der Hintergrundgerechtigkeit zum einen, die Anforderungen der Einfachheit und Praktikabilität von Regeln führen Rawls zum Gedanken einer Arbeitsteilung zwischen zwei Arten sozialer Regeln und den institutionellen Formen, in denen diese Regeln verwirklicht sind: Die *Grundstruktur* beinhaltet zum einen die Institutionen, die die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen bestimmen, zum andern umschließt sich auch jene *Massnahmen*, durch welche die aus seiner Sicht unvermeidlichen, *der Hintergrundgerechtigkeit zuwiderlaufenden Tendenzen fortwährend berichtigt und ausgeglichen werden* (vgl. GG 56).

Im Grunde genommen macht Rawls die Frage der Aufrechterhaltung der Hintergrundgerechtigkeit somit auch zum Prüfkriterium der aus der Übereinkunft hervorgehenden Gerechtigkeitsgrundsätze wie sie auf die Grundstruktur bezogen und anzuwenden sind (vgl. GG 55).

Rawls faßt seine Aufgaben- und Verhältnisbestimmung von Grundstruktur und Hintergrundgerechtigkeit wie folgt zusammen:

»Wir gehen von der Grundstruktur aus und versuchen uns klar zu machen, wie diese Struktur selbst die zur Bewahrung der Hintergrundgerechtigkeit notwendigen Anpassungen vornimmt. Was wir letztlich suchen, ist eine institutionelle Arbeitsteilung zwischen der Grundstruktur und den Regeln, die direkt für Individuen und Vereinigungen gelten und die diese bei einzelnen Transaktionen beachten müssen. Ist diese Arbeitsteilung einmal etabliert, können Individuen und Vereinigungen ihren Zielen im Rahmen der Grundstruktur effektiver nachgehen in der Gewissheit, dass anderswo im gesellschaftlichen System die notwendigen Korrekturen zur Bewahrung der Hintergrundgerechtigkeit vorgenommen werden« (GG 57).[124]

[124] Diese Gewissheit des Wirkens von Korrekturen zur Bewahrung der Hintergrundgerechtigkeit ist allerdings verführerisch und könnte sich auch kontraintentional auswirken: Da sich der Einzelne auf diese – gewissermaßen systemimmanente – Bewahrung verlassen kann, könnte es ihn leicht dazu verleiten, sich nicht immer regelkonform zu verhalten, da er im Prinzip darauf bauen kann, dass seine ›Abweichung‹ oder Nonkonformität andersweitig kompensiert wird und infolgedessen weder auf- noch ins Gewicht fällt (zu denken ist hier an das so genannte Schwarzfahrer- bzw. Trittbrettfahrersyndrom).

c. Formale Gerechtigkeit als Realisierung von Gleichheit

Unter formaler Gerechtigkeit versteht Rawls die »*unparteiische* und *konsequente* Anwendung der Gesetze und Institutionen, was immer deren inhaltliche Grundsätze sein mögen« (ThG §10, 78f). Formale Gerechtigkeit ist daher die strikte Beachtung von prozeduralen Prinzipien; sie wird deswegen mitunter charaktersiert als »Gehorsam gegenüber dem System« (ThG §10, 79). Wenn man sich die Gerechtigkeit nun so vorstellt, dass sie stets mit irgendeiner *Gleichheit* zu tun hat, »dann fordert die formale Gerechtigkeit, dass die Gesetze und Institutionen in gleicher Weise auf die Angehörigen der von ihnen definierten Klassen anzuwenden sind« (ThG 79).

Formale Gerechtigkeit wirft nun die Frage nach der materialen Gerechtigkeit auf. Wie lässt sich das Verhältnis der beiden Gerechtigkeitstypen kennzeichnen? Die postulierte formale Gleichbehandlung gleicher Fälle ist noch keine hinreichende Bedingung für inhaltliche Gerechtigkeit: »Diese hängt von den Grundsätzen ab, nach denen die Grundstruktur gestaltet ist« (ThG 79). Rawls formuliert daher zurückhaltend und allgemein, »dass das Gewicht der Ansprüche der formalen Gerechtigkeit, des Gehorsams gegenüber dem System, offenbar von der inhaltlichen Gerechtigkeit der Institutionen und den Möglichkeiten ihrer Reform abhängt« (ThG 80). Eines scheint formale Gerechtigkeit zu grantieren: Die für sie konstitutive formale Gleichheit oder Gerechtigkeit des Gleichmaßes schließt wesentliche Arten der Ungerechtigkeit aus: »Denn wenn Institutionen einigermaßen gerecht sein sollen, dann ist es von großer Bedeutung, dass die Behörden bei der Behandlung der einzelnen Fälle unparteiisch und von persönlichen, finanziellen oder anderen sachfremden Gesichtspunkten unbeeinflußt sind« (ThG §10, 79).

Obgleich Rawls sich seine Position zur Frage der formalen Gerechtigkeit offenhält, referiert er zumindest eine Sichtweise, die formale und inhaltliche Gerechtigkeit Hand in Hand sieht, insofern behauptet wird, dass »wo sich sich formale Gerechtigkeit finde, die Herrschaft des Gesetzes und die Erfüllung berechtigter Erwartungen, da finde sich wahrscheinlich auch inhaltliche Gerechtigkeit« (ThG §10, 80).

Eine sichere Aussage über das Verhältnis von inhaltlicher und formaler Gerechtigkeit hängt für Rawls von der Kenntnis des Inhalts der Grundsätze und ihrer Grundlage in der Vernunft sowie den menschlichen Einstellungen ab. Erst in Kenntnis dieser Komponenten »können wir vielleicht entscheiden, ob inhaltliche und formale Gerechtigkeit Hand in Hand gehen« (ThG §10, 81).

d. Reine Verfahrensgerechtigkeit

Rawls Kennzeichnung der sozialen Grundstruktur *als »öffentliches Regelsystem zur Festlegung von Handlungsformen*«, mittels derer Güter hergestellt und gerecht verteilt werden, legt es für ihn nahe, »die Verteilung als Frage der reinen Verfahrensgerechtigkeit (›*pure procedural justice*‹) zu behandeln« (ThG §14, 106). Bei der Favorisierung der reinen Verfahrensgerechtigkeit liegt der Akzent auf den Rahmenbedingungen: Nach welchen Regeln und Kriterien ist *konsequent vorzugehen*? Im Hintergrund steht der intuitive Gedanke, »das Gesellschaftssytem so zu gestalten, dass immer nur etwas Gerechtes herauskommt, mindestens solange es sich in einem bestimmten Rahmen hält« (ThG §14, 106).

Zum besseren Verständnis und zur Verdeutlichung der von ihm thematisierten Verfahrensgerechtigkeit unterscheidet Rawls zwischen vollkommener und unvollkommener Verfahrensgerechtigkeit. *Vollkommene Verfahrensgerechtigkeit* intendiert faire Aufteilung. Als klassisches Denkmodell wird die Aufgabe der Kuchenverteilung angeführt. Charakteristisch sind nun für die vollkommene Verfahrensgerechtigkeit ein *unabhängiger Maßstab* für eine faire Aufteilung zum einen und ein *Verfahren*, das mit Sicherheit das gewünschte Ergebnis liefert. Im angedeuteten »Kuchenbeispiel« meint dies: Wird angenommen, dass die gleichmäßige Verteilung gerecht ist, dann legt sich für das Verfahren nahe, dass einer der Beteiligten, den Kuchen teilt und sein Stück erst dann bekommt, nachdem sich alle anderen eines genommen haben. Die Pointe dieses Verfahrens liegt nun darin, dass derjenige der teilt, gleich große Stücke schneiden wird; denn nur so sichert er sich den für ihn größtmöglichen Teil.[125] Sieht man von möglichen zusätzlichen Annahmen ab, so ist für Rawls der unabhängige Gerechtigkeitsmaßstab sowie das ihn sicher verwirklichende Verfahren wesentlich (ThG §14, 106). Bemerkenswerterweise betont Rawls jedoch, »dass vollkommene Verfahrensgerechtigkeit in praktisch sehr wichtigen Fällen selten, wenn nicht unmöglich ist« (ThG §14, 107).

Unvollkommene Verfahrensgerechtigkeit veranschaulicht Rawls am Beispiel des Straf- und Rechtsprechungsverfahren:

»Das erwünschte Ergebnis ist, dass der Angeklagte genau dann schuldig gesprochen wird, wenn er das ihm vorgeworfene Vergehen begangen hat. Das Verfahren ist so geregelt, dass es die diesbezügliche Wahrheit zu finden und zu erhärten sucht. Doch

---

125 Rawls sieht von technischen Einzelheiten ab. Ihm geht es vorrangig um die für alle Beteiligten faire Prozedur des Teilens, die notwendigerweise zu einem gerechten Ergebnis führt. Zur Verdeutlichung dessen reichen die gemachten Angaben aus.

scheint es unmöglich, gesetzliche Regelungen zu finden, die immer zum richtigen Ergebnis führen« (ThG 107).

Die unvollkommene Verfahrensgerechtigkeit kennzeichnet, »dass es zwar einen unabhängigen Maßstab für das richtige Ergebnis gibt, aber kein brauchbares Verfahren, das mit Sicherheit dahin führt« (ThG 107). Der Weg ist zwar durch Verfahrensregeln eindeutig festgelegt; ungewiss jedoch ist die Erreichung des angestrebten (gerechten) Zieles. So ist es unstrittig, dass es beim Rechtsprechungsverfahren letztlich um Wahrheitsfindung geht, doch können die darauf ausgerichteten Verfahrensregeln keinesfalls die Feststellung der Wahrheit garantieren. Verfahrensregeln lassen sich in dieser Hinsicht kennzeichnen als bloße Bedingung zur Möglichkeit.[126]

Und die *reine Verfahrensgerechtigkeit?* Diese konzentriert sich auf *Korrektheit und Konsequenz des Vorgehens*. Sie liegt Rawls zufolge dann vor, »wenn es keinen unabhängigen Maßstab für das richtige Ergebnis gibt, sondern nur ein korrektes oder faires Verfahren, das zu einem ebenso korrekten oder fairen Ergebnis führt, welcher Art es auch sei, sofern das Verfahren ordnungsgemäß angewandt wurde« (ThG §14, 107).

Eine exemplarische Situation reiner Verfahrensgerechtigkeit sieht Rawls etwa beim *Glücksspiel* gegeben. Warum? Schließen Spielpartner eine Reihe fairer Wetten ab, so ist die Gewinnverteilung nach Ausführung der letzten Wette als fair und gerecht zu betrachten. Das heisst, das Endergebnis des Glücksspiels in Form der Gewinnverteilung ist genau dann fair, wenn sich alle Spielpartner freiwillig daran beteiligt und an die Spielregeln gehalten haben – also keiner sich etwa durch betrügerische Täuschung einen Vorteil verschafft hat. Die Spielregeln legen als Rahmenbedingungen ein faires Verfahren fest, und durch dessen strikte Einhaltung ist auch das Ergebnis der Wettreihen bzw. des Glückspiels fair (ThG, §14, 107f).

Von Bedeutung für seine Gerechtigkeitserwägungen ist zudem eine Überlegung, die Rawls im Zusammenhang mit dem Beispiel des Glücksspiels anstellt: Danach betont Rawls, dass sich ein bestimmter Zustand nicht allein deshalb als gerecht zu bezeichnen ist, »weil er durch ein faires Verfahren hätte hervorgebracht werden können« (ThG §14, 108). Eine solche rein hypothetische Konstruktion würde Rawls jedoch viel zu weit gehen, denn in der Konsequenz würde dies bedeuten, dass man »dann so gut wie jede Güterverteilung gerecht oder fair nennen könnte, da sie ja das Ergebnis fairer

[126] Rawls thematisiert hier leider nicht, welche ethischen Anforderungen derartige Verfahrensregeln genügen müssen. Mit Blick auf ein Rechtsprechungsverfahren lässt sich problematisierend anfragen, wodurch ausgeschlossen werden kann, dass nicht Folter, gewaltandrohende Erpressung oder medikamentöse Massnahmen als erfolgsversprechende Verfahren zur Wahrheitsfindung eingesetzt werden?

Glückspiele sein kann« (ThG §14, 108). Entscheidendes Kriterium für den Geltungsanspruch der reinen Verfahrensgerechtigkeit ist für Rawls, dass ein faires Verfahren auch tatsächlich durchgeführt worden ist, denn nur ausschließlich dann sind die Ergebnisse auch wirklich fair (ThG §14, 108). Welche Schlußfolgerung lässt sich nun aus der Glücksspiel-Illustration für die Verfahrensgerechtigkeit ableiten?[127]

Will man nun den Begriff der reinen Verfahrensgerechtigkeit auf Verteilungen anwenden, so »muss man ein gerechtes System von Institutionen schaffen und unparteiisch anwenden«; denn »nur vor dem Hintergrund einer gerechten Grundstruktur, wozu eine gerechte Verfassung und gerechte wirtschaftliche und soziale Institutionen gehören, kann es das nötige gerechte Verfahren geben« (ThG §14, 108), das nur dann zu gerechten Ergebnissen führt. Den praktischen Vorteil der reinen Verfahrensgerechtigkeit sieht Rawls nun darin, »dass man nicht mehr den unendlich verschiedenen Einzelumständen und den sich verändernden Stellungen einzelner Menschen nachgehen muss« (ThG §14, 108).

Die Distribution von Gütern sieht Rawls nun wie folgt geregelt:

»Für die reine Verfahrensgerechtigkeit werden also Güterverteilungen zunächst nicht so beurteilt, dass man eine verfügbare Gütermenge den gegebenen Wünschen und Bedürfnissen persönlich bekannter einzelner gegenüberstellte. Vielmehr werden die hergestellten Güter gemäß dem öffentlichen Regelsystem verteilt, und dieses bestimmt, was, wieviel und wie es hergestellt wird sowie die berechtigten Ansprüche, deren Befriedigung zu der Verteilung führt« (ThG §14, 109).

Bei der reinen Verfahrensgerechtigkeit »beruht also die Angemessenheit der Verteilung auf der Gerechtigkeit der Verhältnisse der gesellschaftlichen Zusammenarbeit, aus denen sie sich ergibt, und auf der Befriedigung der Ansprüche der an ihr beteiligten Menschen. Eine Verteilung lässt sich nicht unabhängig von dem System beurteilen, aus dem sie sich ergibt« (ThG §14, 109).

[127] Die Glückspielillustration wird allerdings dann problematisch, wenn man vom Ergebnis der Verteilung her denkt (was Rawls hier ja gerade bewußt vermeidet). Denn wenn nur die konsequente Beachtung der Spielregeln zählt, bleibt es zumindest fragwürdig, wie mit extremen Ungleichheiten im Spielergebnis umzugehen ist. Sind sie legitim und moralisch vertretbar oder nicht?

e. Allokative Gerechtigkeit

Allokative Gerechtigkeit kommt zum Zuge, »wenn eine gegebene Gütermenge auf bestimmte Menschen mit bekannten Wünschen und Bedürfnissen zu verteilen ist« (ThG §14, 109). Zu beachten ist, dass die zu verteilenden Güter nicht von den Menschen des Adressatenkreises der Distribution hergestellt wurden; zudem befinden sich die Adressaten in keiner Form der Zusammenarbeit: »Da es zunächst keine Ansprüche auf die zu verteilenden Güter gibt, ist es natürlich, sie gemäß den Wünschen und Bedürfnissen zu verteilen oder sogar die Nutzensumme zu maximieren. Die Gerechtigkeit wird zu einer Art der Effizienz, falls die Gleichheit nicht zählt« (ThG 109).

f. Soziale Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit

Als Hauptproblem der Verteilungsgerechtigkeit[128] nennt Rawls die Wahl eines Gesellschaftssystems, das so zu gestalten ist, »dass sich die ergebende Verteilung unter allen Umständen gerecht ist. Dazu muss sich das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben im Rahmen passender politischer und juristischer Institutionen abspielen, sonst kommt keine gerechte Verteilung zustande, keine Fairness des Rahmens« (ThG §43, 308).

Rawls geht mit Blick auf die Herstellung einer Verteilungsgerechtigkeit zunächst von einem komplexen Bündel an Voraussetzungen aus, das sich wie eine Zusammenfassung seines politisch-sozialen Gerechtigkeitsprogramms liest. Er nimmt als fundamentale *Bedingungen* für die Realisierung von *Verteilungsgerechtigkeit* an,

> »dass die Grundstruktur einer gerechten Verfassung bestimmt ist, die die [...] gleichen bürgerlichen Freiheiten schützt, Gewissen- und Gedankenfreiheit sind selbstverständlich, und der faire Wert der politischen Freiheit ist gesichert. Das politische Geschehen ist, soweit möglich, ein gerechtes Verfahren zur Entscheidung über eine Regierung und zur gerechten Gesetzgebung. Ich setze auch faire (im Unterschied zur formalen) Chancengleichheit voraus. Das bedeutet, dass die Regierung nicht nur die üblichen Arten von Gemeinschaftseinrichtungen aufrecht erhält, sondern auch gleich Begabten und Motivierten gleiche Bildungschancen und kulturelle Möglichkeiten zu verschaffen sucht, indem sie entweder private Schulen unterstützt oder ein öffentliches Schulsystem errichtet. Sie sorgt auch für wirtschaftliche Chancengleichheit und die Möglichkeit freier Berufswahl, indem sie dem Verhalten der Firmen und privaten

[128] Rawls hatte hierzu noch vor Erscheinen der *Theorie der Gerechtigkeit* entsprechende Vorarbeiten geleistet: zum einen mit *Distributive Justice* (1967; siehe VG) und zum andern mit *Distributive Justice: Some Addenda* (1968).

Vereinigungen gewisse Bedingungen auferlegt und die Errichtung von Monopolen und Zugangsbeschränkungen zu den begehrten Positionen verhindert. Schließlich gewährleistet die Regierung ein Existenzminimum entweder in Form von Familienbeihilfen und besonderen Zahlungen bei Krankheit und Arbeitslosigkeit oder systematischer etwa durch abgestufte Zuschüsse zum Einkommen (eine sogenannte negative Einkommensteuer)« (ThG §43, 309).

Bei diesem Rawls'schen ›Mini-Manifest‹ sind drei Komponenten der Gerechtigkeit miteinander kombiniert: *Erstens* – gemäß der Gerechtigkeitsgrundsätze – die Sicherung und der Vorrang der Freiheiten, *zweitens* die Eröffnung gleicher Chancen (kulturell und wirtschaftlich) und *drittens* die Aufgabe des Staates, dort materielle Unterstützung zu leisten, wo es die Situation und die Bedürfnisse erfordern. Zudem fällt auf, dass Begriffe und Maßnahmen, die Rawls hier benennt nach wie vor in den sozialpolitischen Debatten der Gegenwartsgesellschaft eine nicht unwesentliche Rolle spielen.

Für die Errichtung von Rahmeninstitutionen, die das zuvor dargelegte Programm realisieren und flankieren sollen, konstruiert Rawls nun vier besondere Regierungsabteilungen: eine Allokationsabteilung, eine Stabilisierungabteilung, eine Umverteilungsabteilung und eine Verteilungsabteilung. Welchen Zweck sollen die Abteilungen jeweils erfüllen? Welche spezifischen Aufgaben kommen ihnen der Praxis zu?

- ▷ Die *Allokationsabteilung* hat die Aufgabe, im *Preissystem* eine *angemessene Konkurrenz* aufrechtzuerhalten und die Bildung übermäßiger wirtschaftlicher Macht zu verhindern. Mittels Steuern, Subventionen und Veränderungen des Besitzrechts sollen Abweichungen von der *Marktoptimalität* korrigiert werden, die dadurch entstehen können, »dass die Preise den gesellschaftlichen Nutzen und Aufwand nicht genau widerspiegeln« (ThG §43, 309f).
- ▷ Aufgabe der *Stabilisierungsabteilung* ist es, für *hinreichende Vollbeschäftigung* zu sorgen »in dem Sinne, dass die Arbeitswilligen Arbeit finden können, und dass die freie Berufswahl und die Verdienstmöglichkeiten durch eine starke wirksame Nachfrage gefördert werden« (ThG §43, 309f). Zusammen mit der Allokationsabteilung obliegt der Stabilisierungsabteilung die Aufrechterhaltung der *Optimalität der Marktwirtschaft*.
- ▷ Die *Umverteilungsabteilung* hat sich der *Sicherung des Existenzminimums* anzunehmen. Im Vordergrund steht die Berücksichtigung von Bedürfnissen und ihre relative Gewichtung.
- ▷ Und schließlich hat die *Verteilungsabteilung* die Aufgabe, eine gewisse Verteilungsgerechtigkeit mittels Besteuerung und Änderung des

Besitzrechtes herzustellen (vgl. ThG §43, 310f). Instrumente hierfür sind Erbschafts- und Schenkungssteuern und Einschränkungen für das Erbrecht. Rawls betont hier ausdrücklich, dass diese Regelungen keinesfalls dazu gedacht seien, dem Staat bzw. der Regierung Mittel zuzuführen; vielmehr gehe es darum, kontinuierlich die ungleiche Vermögensverteilungen zu berichtigen und Machtkonzentrationen zu verhindern, durch die der faire Wert der politischen Freiheit und der fairen Chancengleichheit beeinträchtigt würden (vgl. ThG §43, 311f). Eine weitere Aufgabe der Verteilungsabteilung besteht darin, Steuern zu erheben, die zur Mittelaufbringung dienen, die die Gerechtigkeit erfordere: Das sozialpraktische Ziel liegt in der Bereitstellung öffentlicher Güter und in den Umverteilungen, die im Sinne des Differenzprinzips zu realisieren sind. Die Steuerlasten sind dabei gerecht zu verteilen (vgl. ThG §43, 312).

Über diese konkrete Zuweisung an Aufgaben hinaus betont Rawls, dass jeder Abteilung nur solche Aufgaben zuzuweisen sind, die miteinander verträglich sind. Und trotz seiner unverhohlenen Option für ein marktwirtschaftliches Wirtschaftssytem, gesteht Rawls, dass der *Markt keine Rücksicht auf Bedürfnisse* nehme: Diese müssten von anderer Seite berücksichtigt werden. Schließlich hält Rawls daran fest, dass die Frage, ob die Gerechtigkeitsgrundsätze wirklich erfüllt sind, vom Gesamteinkommen der am wenigsten Bevorzugten abhänge: Durch dieses müssen deren Aussichten auf lange Sicht maximiert werden – allerdings, wie könnte es bei Rawls anders sein, unter den Bedingungen gleicher Freiheit und fairer Chancengleichheit (vgl. ThG §43, 311).

Neben den vier bisher skizzierten Abteilungen im Dienste der Verteilungsgerechtigkeit, führt Rawls aus, dass auch noch eine *fünfte Regierungsabteilung* denkbar und praktikabel wäre – vorausgesetzt die anderen vier Abteilungen generieren erstens eine wohlbestimmte Summe der öffentlichen Ausgaben und der dazu erforderlichen Einnahmequellen und zweitens eine gerechte Einkommens- und Vermögensverteilung. Sind diese Bedingungen erfüllt, so sei keineswegs auszuschließen, dass die Bürger eines Gemeinwesens weitere öffentlichen Ausgaben beschließen könnten. Allerdings, und dies ist nun der entscheidende Unterschied zum Bisherigen, kann über weitere öffentliche Ausgaben nur abgestimmt werden, wenn eine nahezu einstimmige Einigung bezüglich der Kostendeckung gegeben ist. Die Einrichtung, die hierfür zuständig sein soll, nennt Rawls nun *Austauschabteilung*. Diese kümmert sich also um die in verschiedenen gesellschaftlichen Interessen artikulierten öffentlichen Gütern. Zwei Merkmale sind hierbei

besonders zu betonen: Die Option, sich auf die Bereitstellung weiterer öffentlicher Güter zu einigen wird dann virulent, wenn der Marktmechanismus versagt; und die intendierten Maßnahmen sind nicht auf Forderungen der Gerechtigkeit zurückzuführen, sondern auf den freien, aber koordinierten Austausch der Interessen an öffentlichen Gütern (daher diese fünfte Abteilung). Berechtigte Gerechtigkeitsforderungen hingegen müssen im Rahmen der bisher vorgesehenen Institutionen erfüllt werden. Zur *Austauschabteilung* gehört zur Erleichterung der praktischen Umsetzung ein *Repräsentativorgan*, dass den Interessenaustausch koordiniert – auf der Basis des allseitigen Vorteils und nicht aufgrund der Gerechtigkeitsprinzipien (vgl. ThG §43, 316-318).[129]

Ein weiterer Gesichtspunkt verdient überdies eine besondere Aufmerksamkeit: Denn hinsichtlich der zweiten Aufgabe der Verteilungsabteilung wird Rawls in der Bestimmung der konkreten Mittel zur Realisierung in ungewöhnlicher Weise (wirtschaftspolitisch) konkret: So plädiert er unmissverständlich für eine *proportionale Verbrauchssteuer*; diese sei jeder Art von Einkommensteuer vorzuziehen. Rawls begründet nun seine Option für die Verbrauchssteuer mit dem Argument, dass den Einzelnen entsprechend der in Anspruch genommenen Güter belastet und nicht die Leistungen, die zu einem fair verdienten Einkommen führen. Einerseits behandle eine Verbrauchssteuer jeden gleich, und sie könne – gewissermaßen als sozialverägliche Komponente zudem »die üblichen Ermäßigungen für Familienangehörige« enthalten (ThG §43, 313). Progressive Steuersätze seien nur dann vorzuziehen, sofern sie erforderlich wären, »um die Gerechtigkeit der Grundstruktur bezüglich des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes und der fairen Chancengleichheit zu sichern und Vermögens- und Machtzusammenballungen zu verhindern, die die entsprechenden Institutionen untergraben würden« (ThG §43, 313). Schlussendlich konstatiert Rawls mit einer gewissen Ernüchterung, dass man in der Praxis üblicherweise zwischen mehreren ungerechten oder zweitbesten Lösungen entscheiden müsse; dazu ist es dann eben erforderlich, die nichtideale Theorie heranzuzuziehen, »um die am wenigsten ungerechte Lösung zu finden« (ThG §43, 313).[130]

---

[129] Das Inkrafttreten der konkreten Gesetzesvorschläge zur Umsetzung der Regierungsmassnahmen für die Bereitstellung öffentlicher Güter muss Rawls zufolge das so genannte Wickell'sche Einmütigkeitskriterium erfüllen (kurz gesagt: faktische konsensuelle Einigung über Kostendeckung zur Finanzierung öffentlicher Güter; vgl. ThG §43, 316f und Fn. 19).

[130] Rawls' Ausführungen zur Verteilungsgerechtigkeit orientierten sich bisher an einem demokratischen und marktwirtschaftlichen System. Um jedoch sozialistischen Einwänden gegen die Marktwirtschaft Rechnung zu tragen, zeigt er auf, inwiefern ein theoretisch freiheitliches sozialistisches System ebenso den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen entsprechen könne (vgl. ThG §43, 314ff)

g. Intergenerationelle Gerechtigkeit

Kaum ein Thema aus Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* dürfte gegenwärtig größere Aktualität und Brisanz haben, als die Frage nach der *intergenerationellen Gerechtigkeit*. In den tagespolitischen Diskursen steht die Frage nach der Sicherung der Sozialsysteme: und das heißt allem voran Gesundheit und Alterssicherung obenauf. Doch auch der wissenschaftliche Diskurs hat sich interdisziplinär der Problematik angenommen.[131] Für Rawls »wäre die Analyse der Gerechtigkeit als Fairness unvollständig ohne eine gewisse Diskussion dieser wichtigen Frage«: der Gerechtigkeit zwischen den Generationen. Er stuft sie sogar ein als Bewährungsprobe für jede ethische Theorie (vgl. ThG §44, 319).

Rawls sieht die Frage nach der intergenerationellen Gerechtigkeit, also danach, »wie wie die jetzige Generation die Ansprüche ihrer Nachfahren zu berücksichtigen hat« im Zusammenhang mit der *Frage nach dem Existenzminimum*: Wie hoch ist dieses in der gegenwärtigen Gesellschaft anzusetzen? (vgl. ThG §44, 319). Antworten wie die Angleichung des Existenzminimums an den jeweiligen wirtschaftlichen Entwicklungsstand eines Landes oder eine Orientierung an den »üblichen Erwartungen« sieht Rawls als unbefriedigend an, weil sie entweder zu ungenau oder ohne Maßstab sind (vgl. ThG §44, 319).

Letztlich kommt für Rawls nur die Ausrichtung am Differenzprinzip in Frage. Das Existenzminimum ist bei Zugrundelegen des Differenzprinzips so anzusetzen, »dass unter Berücksichtigung der Löhne die Aussichten der am wenigsten bevorzugten Gruppe maximiert werden« (vgl. ThG §44, 319). Bei der Anwendung des Differenzprinzips sind zudem die langfristigen Aussichten der am wenigsten Bevorzugten unter Einschluß der späteren Generationen zu betrachten (vgl. ThG §44, 319f). Dazu muss jede Generation »nicht nur die Errungenschaften der Kultur und Zivilisation und die erreichten gerechten Institutionen bewahren, sondern stets auch eine angemessene Kapitalakkumulation betreiben« (ThG §44, 320). Mit angemessenen Kapitalakkumulation meint Rawls nichts anderes als Sparen.

Welche Formen kann nun dieses Sparen annehmen? Rawls sieht hier ein ganzes Spektrum an Möglichkeiten: von Nettoinvestitionen in Maschinen und andere Produktionsmittel bis hin zu Bildungsinvestitionen (ThG §44, 320). Nimmt man nun an, »es gebe einen gerechten Spargrundsatz, der die

---

[131] Ein entsprechendes Themenspektrum deckt das »*Handbuch Generationengerechtigkeit*« (2002) ab, das von der *Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen* herausgegeben wurde.

Höhe der Investitionen festlegt, so ist damit das Existenzminimum festgelegt« (ThG 320).

Wird das Existenzminimum nun beispielsweise durch Subventionen gesichert, die sich aus einer Verbrauchs- oder Einkommensteuer finanzieren, dann hat die Erhöhung des Existenzminimums stets eine höhere Besteuerung des Verbrauchs oder Einkommens zur Folge. Wenn nun die Besteuerung ansteigt so wird irgendwann eine Punkt erreicht an dem zwei Dinge möglich sind:

»Entweder sind die angemessenen Investitionen nicht mehr möglich, oder die hohen Steuern beeinträchtigen die wirtschaftliche Leistung so stark, dass die Aussichten der am wenigsten Bevorzugten in der gegenwärtigen Generation nicht mehr verbessert werden, sondern sich zu verschlechtern beginnen. In beiden Fällen ist das richtige Existenzminimum erfüllt, und es ist keine weitere Erhöhung mehr am Platze« (ThG §44, 320).

Nach diesen Überlegungen zum Existenzminimum wendet sich Rawls nun ausführlich dem Problem eines gerechten Spargrundsatzes zu. Zunächst geht er davon aus, dass es »zur Zeit unmöglich ist, die richtige Sparrate genau festzulegen«. Und bevor Rawls seinen eigen Ansatz näher ausführt, wendet er sich zunächst gegen die Brauchbarkeit des »Utilitarismus«, den er in der Frage der intergenerationellen Gerechtigkeit schlichtweg als irreführend an sieht. Ausgehend von erstens einer variablen Bevölkerungszahl, zweitens einer hohen Grenzproduktivität des Kapitals und drittens einer sehr weiten Zeitperspektive, könnte die Maximierung des Gesamtnutzens eine übermäßig hohe Akkumulationsrate der Gegenwartsgesellschaft fordern. Warum?

»Da es«, so Rawls, »keinen moralischen Grund für die Minderbewertung künftigen Wohlergehens in Form einer reinen Zeitpräferenz gibt, ist es umso wahrscheinlicher, dass die größeren Vorteile für die zukünftigen Generationen fast alle heutigen Opfer aufwiegen« (ThG §44, 321). Dies könne etwa allein aus dem Grunde so sein, dass mit mehr Kapital und besserer Technik eine größere Bevölkerung ernährt werden könnte. Rawls hält schließlich den Nutzenkalkül des Utilitarismus – Aufwiegen des Nachteils einiger durch den Vorteil anderer – im Falle verschiedener Generationen noch weniger berechtigt als für gleichzeitig Lebende (ThG §44, 321).

Kommen wir zu Rawls eigenem Ansatz: Das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen wird vom Vertragsdenken aus der Perspektive des Urzustandes betrachtet. Die Beteiligten sehen sich vor der Aufgabe, einen brauchbaren Spargrundsatz zu beschließen. Dies hat nun innerhalb Rawls Theorieentwurf zur Folge, dass die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze auf diese intergenerationelle Dimension abgestimmt werden müssen. Allerdings führt das Unterschiedsprinzip nicht weiter. Wird ein gerechter Spargrundsatz

befolgt, so gibt jede Generation den späteren und empfängt von den früheren. Jedoch ist es späteren Generationen nicht möglich, früheren Generationen in einer ungünstigen Situation zu helfen. Damit ist für Rawls das Unterschiedsprinzip für die Frage der Gerechtigkeit zwischen den Generationen nicht anwendbar. Folglich gilt es das Problem des Sparens auf anderem Wege zu lösen (vgl. ThG §44, 322).

Die folgende Überlegung führt Rawls auf einen Lösungsansatz zu: »Wenn alle Generationen [...] Gewinn haben sollen, müssen sich die Beteiligten offenbar auf einen Spargrundsatz einigen, der dafür sorgt, dass jede Generation ihren gerechten Teil von ihren Vorfahren empfängt und ihrerseits die gerechten Ansprüche ihrer Nachfahren erfüllt« (ThG §44, 322).

Die Festlegung eines gerechten Spargrundsatzes – der wohlgemerkt zu unterscheiden ist von einer gerechten Sparrate – erfolgt in einer *Urzustandsentscheidung*, deren Design wie folgt gekennzeichnet ist (vgl. ThG §44, 322f):

- ▷ Die Beteiligten wissen nicht welcher Generation sie angehören bzw. welchen Zivilisationsgrad und welches Wohlstandsniveau ihre Gesellschaft hat.
- ▷ Die Entscheidungsträger fungieren als Vertreter von Nachkommenslinien, was bewirkt, dass ihnen ihre näheren Nachkommen nicht gleichgültig sein können.
- ▷ Der beschlossene Spargrundsatz muss so beschaffen sein, dass die Beteiligten wünschen können, dass alle vorausgehenden Generationen hätten ihn bereits befolgt.
- ▷ Ihre Festlegung auf einen gerechten Spargrundsatz orientiert sich an der Leitfrage, »wieviel sie in jedem Entwicklungsstadium zu sparen bereit wären, falls alle anderen Generationen nach demselben Grundsatz gespart haben und sparen werden« (ThG §44, 323).

Dieser Entscheidungsrahmen des Urzustandes soll zusammen mit dem Schleier des Nichtwissens gewährleisten[132], dass jede Generation sich um alle anderen kümmert.[133] Welche weiteren Merkmale sind zu nennen?

---

[132] Ebenso wie im Grunddesign des Urzustandes ist auch in der Entscheidungsfrage zur intergenerationellen Gerechtigkeit die Aufgabe des Schleiers des Nichtwissens virulent, die eben darin besteht, »alle für eine Strategie konkreter Vorteilssuche notwendigen Informationen kognitiv unzugänglich zu machen« (KERSTING 2001: 150).

[133] »Der Spargrundsatz ist unter den Bedingungen des Urzustands eine Konkretisierung für die bereits anerkannte natürliche Pflicht, gerechte Institutionen zu erhalten und zu fördern. In diesem Fall besteht das ethische Problem darin, sich auf eine Entwicklung zu einigen, die

Unmittelbar einsichtig ist, »dass jede Generation, außer vielleicht der ersten, von einer vernünftigen Sparrate Vorteile hat« (ThG §44, 325). Rawls konstatiert jedoch, dass sich der Plan für die Sparraten kaum präzisieren lasse. Allein intuitive Überlegungen zeichnen vor, dass bestimmte Extreme (etwa überhohe Sparraten für vorausgehende Generationen) auszuschließen (vgl. ThG §44, 324). Dennoch versucht Rawls den grundsätzlich offenen Bereich des Spargrundsatzes einzugrenzen. So lässt er die an der Urzustandsentscheidung Beteiligten sich fragen, »was Angehörige aufeinanderfolgender Generationen in jedem Entwicklungsstadium vernünftigerweise voneinander erwarten können« (ThG §44, 324): Indem sie abwägen, wieviel einerseits die näherliegenden nachkommenden Generationen zu sparen bereit wären und andererseits zu welchen Ansprüchen sie sich gegenüber den näheren vorausgehenden Generationen berechtigt sehen können sie nicht nur zur Festlegung eines gerechten Spargrundsatzes gelangen. Denn lässt sich das Ergebnis als fair qualifizieren, so lässt sich auch die faire Sparrate ausmachen (vgl. ThG §44, 324).

Im Übrigen sagt der gerechte Spargrundsatz nur darüber etwas aus, was die jeweilige Gesellschaft gerechterweise sparen sollte; falls die Mitglieder einer Gesellschaft zu anderen Zwecken sparen wollen, so liegt dies in ihrem eigenen Ermessen. Rawls lässt hier allerdings offen, ob er an ein individuelles oder ein kollektives Sparen denkt. Sollte er ein kollektives Sparen aus freien Stücken im Blick haben, so lässt sich eine Parallele zur Entscheidung der Verteilung öffentlicher Güter ziehen, die kollektiv und freiwillig und jenseits der Gerechtigkeitsforderung zustande kommt (vgl. ThG §43, 316f).

Rawls sieht generell die Möglichkeit vor, dass es ein *letztes Stadium* gibt, in dem Sparen noch nötig ist, bevor sich die Notwendigkeit dazu erübrigt haben könnte. Dabei muss ein solches Stadium nicht durch großen Überfluss gekennzeichnet sein. Dies erläutert seine Überlegung, die ein zentrales Motiv für eine Gerechtigkeit zwischen Generationen freilegt: »Die Gerechtigkeit verlangt von den früheren Generationen nicht, dafür zu sparen, dass die späteren einfach reicher sind. Das Sparen ist vielmehr eine Bedingung für die vollständige Verwirklichung gerechter Institutionen und der gleichen Freiheiten für alle« (ThG §44, 326). Rawls weist daher den Gedanken zurück, dass eine gerechte und gute (sic!) Gesellschaft mit einem hohen materiellen Lebensstandard verbunden sein müsse. Aus seiner Sicht wünschen Menschen sich sinnvolle Arbeit, der sie in freier Verbindung mit anderen und im Rahmen von gerechten Institutionen nachgehen können (vgl.

alle Generationen in der gesamten Geschichte der Gesellschaft gerecht behandelt. In diesem wie in anderen Fällen ist die Gerechtigkeit das, was den Menschen im Urzustand als fair erscheint« (ThG §44, 326).

ThG §44, 326). Rawls integriert den Spargrundsatz schließlich in den zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz (vgl. ThG §44, 326f).

Mit der Idee des gerechten Spargrundsatzes zeigt Rawls auf,

> »dass Angehörige verschiedener Generationen ebenso wie Zeitgenossen Pflichten und Verpflichtungen gegeneinander haben. Die gegenwärtige Gesellschaft kann nicht machen was sie will, sondern ist an Grundsätze gebunden, die im Urzustand beschlossen würden, um die Gerechtigkeit zwischen Menschen zu definieren, die zu verschiedenen Zeiten leben« (ThG §44, 327).

Schlussendlich dient die gemäß dem gerechten Spargrundsatz folgende Weitergabe von Realkapital[134] nur dem einen Ziel, späteren Generationen ein besseres Leben in einer gerechteren Gesellschaft zu ermöglichen.

Auch wenn dies nicht selten übersehen zu werden scheint, kommt Rawls das Verdienst zu, zumindest in der von ihm gewählte Form der Frage nach einem gerechten Spargrundsatz, die *Problematik der intergenerationellen Gerechtigkeit* thematisiert zu haben. Die Gegenwartssituation zahlreicher westlicher Gegenwartsgesellschaften mit exorbitanten Verschuldungsquoten konterkariert allerdings den von Rawls angedachten gerechten Spargrundsatz. Für zeitgenössische Gesellschaften lässt sich vielmehr konstatieren, dass sie sowohl auf der Leistung vorausgehender Generationen als auch auf Kosten nachfolgender Gesellschaften leben. Über diese unerquickliche Situation unserer Zeit hinaus lassen sich jedoch auch einige theorieimmanente Aspekte problematisieren:

- ▷ Ein methodisches Problem stellt die unbegrenzte Ausdehnung der Generationen dar. Es ist nur schwer vorstellbar, wie diese augenscheinlich infinite zweifache Extension überhaupt gedanklich zu bewältigen ist und wie sich daher ein generationenübergreifender Grundsatz des Sparens finden lassen könnte.
- ▷ Generell ist es mehr als schwierig gegenwärtigen Gesellschaften zuteil werden zu lassen, so dass sich die Intention einer intergenerationellen Gerechtigkeit keineswegs allseitig plausibilisieren lässt: Gegenwärtig lebende Mitglieder einer Gesellschaft, die sich ungerecht behandelt fühlen, werden es kaum anerkennen können, dass sie möglicherweise mit ihrem Verzicht oder durch ihre Benachteiligung zu einer Generationen übergreifenden Gerechtigkeit beitragen sollen.
- ▷ Die Verbesserung des Lebens zukünftiger Generationen lässt sich nicht über den von Rawls gewählten Gerechtigkeitsansatz (allein) plausibilisieren und begründen: es müssen weitere Motivationsgründe hinzu kommen. Daher wäre in einer

---

134 Hierzu zählt Rawls nicht nur Fabriken und Maschinen, sondern auch Wissen und Kultur sowie Methoden und Fähigkeiten, die gerechte Institutionen und den fairen Wert der Freiheit ermöglichen (vgl. ThG §44, 325).

eigenen Analyse zu untersuchen, ob nicht zur Realisierung einer intergenerationelle Gerechtigkeit, Motive wie Solidarität, Fürsorge oder auch Nächstenliebe, viel stärker zu berücksichtigen sind.

- ▷ Gegenüber Rawls' zivilisatorischen Fortschrittsoptimismus ist zu fragen, ob wirklich jemals ein Zustand erreicht werden wird, bei dem kein ›Sparen‹, keine Vorsorgemaßnahmen mehr erforderlich sein sollten?
- ▷ Vermutlich würde es die Überlegungen zu seinem gerechten Spargrundsatz unlösbar komplizierter machen, wenn Rawls explizit externe Faktoren wie Krieg, technologisch bedingte Umwelt- oder reine Naturkatastrophen mit berücksichtigen müsste.
- ▷ Wo hätte eine anamnetische Gerechtigkeit gegenüber früheren Generationen und ihren Leiderfahrungen in Rawls' Konzeption einen Platz?

Trotz der angezeigten Probleme, trotz der offenen Fragen kommt Rawls zweifelsohne »das Verdienst zu, seine gerechtigkeitsstheoretischen Bemühungen auf den Problembereich der intergenerativen Gerechtigkeit ausgedehnt zu haben und auch hinsichtlich der Frage einer gerechten Behandlung der Interessen und Rechte zukünftiger Generationen durch die gegenwärtigen Generation die gerechtigkeitsstheoretische Fruchtbarkeit der Urzustandsperspektive erwiesen zu haben« (KERSTING 2001: 149).

h. Der Gerechtigkeitssinn

Rawls nimmt an, dass jeder Mensch ab einem bestimmten Alter, bei Vorliegen der nötigen geistigen Fähigkeiten und unter normalen sozialen Bedingungen einen Gerechtigkeitssinn besitzt. Unter Gerechtigkeitssinn versteht Rawls »die Fähigkeit etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen und dafür Gründe anzuführen« (ThG §9, 66). Dazu drückt sich im Gerechtigkeitssinn das Bedürfnis aus, in Entsprechung zu dieser moralischen Beurteilung zu handeln und dies auch von anderen zu erwarten (vgl. ThG §9, 66).

Eine spezifische Bedeutung bekommt der Gerechtigkeitssinn für die Urzustandsentscheidung: Sind die Grundsätze der Gerechtigkeit erst einmal beschlossene Sache, dann gebietet es der Gerechtigkeitssinn, diese zu befolgen – in der Erwartung, dass dies auch alle anderen tun werden (vgl. ThG §48, 346). Und bereits noch *im* Urzustand ist der Gerechtigkeitssinn von konstitutiver Bedeutung für das Zustandekommen der Entscheidung. Denn die Beteiligten im Urzustand verfügen über einen Gerechtigkeitssinn und das ist unter ihnen auch bekannt. Diese Bedingung sichert die Gültigkeit der Übereinkunft im Urzustand, insofern das Sich-verlassen-können auf die Einhaltung der beschlossenen Gerechtigkeitsgrundsätze gewährleistet ist

(vgl. ThG §25, 168). Der Gerechtigkeitssinn ist insofern als formal zu kennzeichnen, als dass damit noch keine materiale Gerechtigkeitsvorstellung festgelegt wird und dem Einzelnen diesbezüglich noch offene Möglichkeiten erhalten bleiben (vgl. ThG §25, 169).

Interessanterweise unterscheidet Rawls, als er die Gründe dafür darlegt, warum der Altruismus keine angemessene motivationale Disposition für die Urzustandsentscheidung ist und das wechselseitige Desinteresse diesem daher vorzuziehen sei, zwischen Gerechtigkeitssinn und *Menschenliebe*:

»Beide gehen zwar nicht von verschiedenen Grundsätzen aus, denn zu beiden gehört ja das Streben nach Gerechtigkeit. Vielmehr zeichnet sich die Menschenliebe durch größere Stärke, allumfassenden Charakter und die Bereitschaft aus, neben den Geboten der Gerechtigkeit auch alle natürlichen Pflichten zu erfüllen, ja auch noch über diese hinaus zu gehen. Die Menschenliebe ist umfassender als der Gerechtigkeitssinn und führt im Unterschied zu diesem zu selbstlosen Handlungen« (ThG §30, 219).

Gerade in ihrer Selbstlosigkeit geht die Menschenliebe über moralische Forderungen hinaus (vgl. ThG §72, 517). Und doch zielt auch der Gerechtigkeitssinn auf das Wohl der Mitmenschen ab, denn er unterstützt »solche Regelungen, dies es jedem ermöglichen die gemeinsame menschliche Natur auszudrücken. Ohne einen [...] gemeinsamen Gerechtigkeitssinn kann es ja bürgerlichen Frieden und Freundschaft nicht geben. Das Bedürfnis, gerecht zu handeln, ist also nicht eine Form blinden Gehorsams gegenüber willkürlichen Grundsätzen, die mit vernünftigen Zielen nichts zu tun hätten« (§72, 518).

Unverkennbar werden dem Gerechtigkeitssinn durch die diversen Arten seiner Thematisierung *unterschiedliche Bedeutungen und Funktionen* innerhalb der Gerechtigkeitstheorie zugeordnet (vgl. SCARANO 1998: 234). Insgesamt lassen sich mindestens fünf Bedeutungen und Funktionen festhalten. Der Gerechtigkeitssinn ist

- ▷ Gegenstand der Reflexion in der Theorie der Gerechtigkeit;
- ▷ zugleich Adressat der Erkenntnis bei den Mitgliedern einer Gesellschaft;
- ▷ zentral für die Stabilität einer Gesellschaft: er soll ihr dauerhaftes Bestehen gewährleisten;
- ▷ formal in der Situation der Urzustandsentscheidung;
- ▷ eines von zwei moralischen Vermögen.

Bedingt durch diese Funktionsvielfalt lassen sich einige Gesichtspunkte des Gerechtigkeitssinns problematisieren. Er ist vage und uneinheitlich, er

hat eine kognitive und praktische Dimension, die in einem unklaren Verhältnis zueinander stehen, da Rawls den »Zusammenhang zwischen der kognitiven und der motivationalen Dimension unserer moralischen Vermögen« weitgehend im Dunkeln lässt (SCARANO 1998: 236). In kognitiver Hinsicht müssen sich jedenfalls für die Richtigkeit oder Falschheit einer Beurteilung Gründe anführen lassen: »Einen Gerechtigkeitssinn zu besitzen heißt, seine Gerechtigkeitsurteile bis zu einem gewissen Grad auch rechtfertigen zu können« (SCARANO 1998: 235). In praktisch-motivationaler Hinsicht ist es andererseits nicht unerheblich, »ob unsere moralischen Überzeugungen, um handlungswirksam zu werden, auf die Existenz außermoralischer Motive angewiesen bleiben« (SCARANO 1998: 236).

Im Hintergrund dieses Aspektes stehen das Problem der moralischen Willensschwäche, mit der Folge, dass eben nicht gemäß der moralischen Anforderungen gehandelt wird, sowie der fehlende Wunsch, das Handeln, an faktisch vorhandenen moralischen Überzeugungen auszurichten (vgl. SCARANO 1998: 235). Diese komplexen Probleme finden jedenfalls durch den Rawls'schen Gerechtigkeitssinn allein keine eindeutige Lösung.

Und schließlich treffen im Bedeutungsspektrum des Gerechtigkeitssinn normative und deskriptive Elemente aufeinander. Denn die Bestimmung des Gerechtigkeitssinn als die »Fähigkeit, etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen« (ThG §9, 66) bleibt Scarano zufolge zweideutig: Zu einen könnte in der deskriptiven Lesart nur verlangt sein, »dass eine Person, die einen Gerechtigkeitssinn besitzt, überhaupt die Fähigkeit hat, nach Gerechtigkeitskriterien zu urteilen, nicht aber dass es die richtigen Kriterien sind«; zum andern würde in der normativen Interpretation demgegenüber die Behauptung mit eingeschlossen, dass die Person, nach Kriterien urteile, die zu gültigen moralischen Urteilen führten (SCARANO 1998: 236).

Die Bedeutungs- und Funktionsvielfalt des Gerechtigkeitssinn ist also nicht zu übersehen, die damit einhergehenden Probleme sind nicht bestreiten. Dennoch ist es aus meiner Sicht gerechtfertigt festzuhalten, dass der Gerechtigkeitssinn in der *Theorie der Gerechtigkeit* vorrangig einem Ziel dient: Der Etabilierung und Aufrechterhaltung von Stabilität einer gerechten Gesellschaft.

6. Drei Prinzipien der Gerechtigkeit

Zentraler Dreh- und Angelpunkt der Theorie der Gerechtigkeit sind die Grundsätze der Gerechtigkeit, die das Resultat von Rawls theoretischen Erwägungen verkörpern und an denen er, wenngleich sie immer wieder modifizierend, über drei Jahrzehnte hinweg von seinem Hauptwerk bis hin zu seinem »Restatement« festhält. Wer mit dem Denken Rawls bzw. seinem Werk vertraut ist, wird zunächst angesichts der Kapitelüberschrift etwas verwundert sein. Damit soll auf die aus meiner Sicht viel zu selten beachtete und reflektierte Tatsache aufmerksam gemacht werden, dass Rawls in seinen beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen genau betrachtet eigentlich *drei Prinzipien* formuliert hat: Erstens das Prinzip gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten, zweitens das Prinzip zur Rechtfertigung von Ungleichheiten (Differenzprinzip) und drittens das Prinzip fairer Chancengleichheit. Da es jedoch unvermeidlich ist, sich dem gängigen Sprachgebrauch anzuschließen, der bereits in der *Theorie der Gerechtigkeit* so grundgelegt ist, wird auch im Folgenden zumeist von den ›beiden Grundsätzen der Gerechtigkeit‹ die Rede sein (müssen).

Die folgenden Ausführungen stellen die Gerechtigkeitsprinzipien in den Mittelpunkt, nehmen aber auch begleitende Konzeptionen in den Blick: etwa die Liste der Grundgüter.

a. Die erste Formulierung der Gerechtigkeitsgrundsätze

Den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen ist das zweite Kapitel der *Theorie der Gerechtigkeit* gewidmet: Hier beschreibt und erläutert sie Rawls insbesondere in den §§11-13; zudem thematisiert er sie noch an anderer Stelle der *Theorie der Gerechtigkeit* (§39 und §46). Nachdem er in einem hermeneutisch geprägten ersten Abschnitt (§10) seinen *Begriff der Institution* erschließt, sowie sein Verständnis von *formaler Gerechtigkeit*, formuliert er im zweiten Abschnitt gleich zu Beginn – in einer ersten vorläufigen Fassung[135] – die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit wie folgt:

[135] Die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze werden bereits innerhalb der ThG weiterentwickelt und reformuliert (vgl. ThG §13, §39). Die endgültige Fassung in der ThG findet sich in §46. Auch in späteren Schriften feilt Rawls immer wieder an der Formulierung der Gerechtigkeitsgrundsätze: ihre definitive Form legt er – wie noch zu zeigen ist – in *Justice as Fairness* 1999 vor (*Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*: GFN: 78).

»1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.

2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen« (ThG §11, 81).

Diese beiden Grundsätze der Gerechtigkeit gehen Rawls zufolge aus der Entscheidung im Urzustand hervor; er erinnert an dieser Stelle nochmals an den Fokus seiner Gerechtigkeitsgrundsätze: die *Grundstruktur der Gesellschaft* (vgl. ThG §11, 81). Die Grundsätze der Gerechtigkeit bestimmen die Zuweisung von Rechten und Pflichten und die Verteilung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Güter. Mit der Formulierung von zwei Grundsätzen gibt er zu verstehen, dass er die gesellschaftliche Grundstruktur »als aus zwei mehr oder weniger abgegrenzten Teilen bestehend« ansieht (ThG 81). Demzufolge unterscheidet Rawls zwischen dem Teil, durch den die *gleichen Grundfreiheiten* festgelegt und gesichert werden, und jenem Teil, der die *gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ungleichheiten* bestimmt und einführt (ThG §11, 81f). Oder anders gesagt: Der erste Grundsatz zielt auf das *politisch-rechtlichen System* der Gesellschaft als Anwendungsbereich, der zweite hat das *sozio-ökonomische System* zum Gegenstand und betrifft materielle wie nichtmaterielle Interessen. Während im politisch-rechtliche System die Mitglieder einer Gesellschaft in erster Linie als Bürger gefragt sind, nehmen sie im sozioökonomischen System bzw. in der Sozialordnung ganz unterschiedliche – allerdings repräsentative – ›Rollen‹ ein: Arbeiternehmer, Arbeitgeber oder Arbeitsloser, Produzent oder Konsument, Schüler, Student oder Lehrer, Hausfrau oder Hausmann, Patient oder Arzt etc. Trotz dieser Rollenkonkretisierung ist daran zu erinnern, dass die beide Prinzipien nicht unmittelbar der Lösung unserer Alltagsprobleme gelten, wie etwa der exakten Bestimmung von Löhnen, Steuern oder Zugang zu Amtspositionen, sondern zunächst ausschließlich auf die Grundstruktur der Gesellschaft bezogen sind (vgl. Pogge 1994: 79; vgl. Koller 1998: 49; vgl. Höffe 1979b: 166f).

Die Grundfreiheiten des ersten Grundsatzes sollen *für alle gleich* sein und sind durch eine *Liste* festgelegt; hierzu zählt Rawls:

▷ die *politische Freiheit*: das Recht zu wählen und öffentliche Ämter zu bekleiden;
▷ die *Rede- und Versammlungsfreiheit*;
▷ die *Gewissens- und Gedankenfreiheit*;

- ▷ die *persönliche Freiheit*, die den Schutz vor psychologischer Unterdrückung sowie vor körperlicher Mißhandlung und Verstümmelung umfaßt;
- ▷ das *Recht auf persönliches Eigentum*;
- ▷ den *Schutz vor willkürlicher Festnahme und Haft*, gewährleistet durch den Begriff der Gesetzesherrschaft (vgl. ThG §11, 82).[136]

Die aufgeführten Grundfreiheiten können nur dann beschränkt werden, wenn sie untereinander in Konflikt geraten sollten. Diese potenzielle Beschränkung impliziert, dass *keine* der aufgeführten Grundfreiheiten *als absolut zu sehen* ist. Wie immer jedoch die konkrete Konstellation des Systems der Freiheiten auch ausgestaltet sein mag: Es muss prinzipiell *für alle Betroffenen dasselbe* sein.

Rawls ist sich durchaus bewusst, dass die Freiheiten im Prinzip nicht in Absehung von den sozioökonomischen Kontextbedingungen einer gegebenen Gesellschaft anzugeben sind, dennoch geht er zunächst hypothetisch davon aus, die allgemeine Form der Liste insoweit hinreichend angeben zu können, dass sich darauf seine Gerechtigkeitsvorstellung aufbauen lässt. Freiheiten, die nicht in der Liste enthalten sind, zählen für Rawls nicht als Grundfreiheiten und können nicht den Schutz genießen, den der erste Grundsatz gewährt (vgl. ThG §11, 83).[137]

Der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz bezieht sich auf die *Verteilung von Einkommen und Vermögen* sowie auf die Beschaffenheit von Organisationen, in denen es unterschiedliche Macht und Verantwortung gibt. Rawls macht mit diesem Grundsatz deutlich, dass die Verteilung von Einkommen und Vermögen keineswegs gleichmäßig sein, sich aber zu jedermanns Vorteil auswirken muss. Zudem müssen *Positionen, die mit Macht und Verantwortung ausgestattet sind, allen zugänglich* sein (vgl. hierzu ThG §16, 115ff). Und schließlich sind soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten so zu gestalten, dass sie zu jedermanns Nutzen sind (vgl. ThG §11, 83).

Die im zweiten Grundsatz postulierte Vermögens- und Einkommensdistribution sowie die mit Macht und Verantwortung ausgestatteten Positionen müssen in Einklang stehen mit den Grundfreiheiten und mit der Chancengleichheit (vgl. ThG §11, 83).

---

136 Wie auf den ersten Blick zu erkennen ist: Allesamt »Grundfreiheiten«, die der liberalen Tradition entsprechen und zumeist eingegossen sind in die Grundrechtskataloge (westlich-) demokratischer Staaten.

137 Als Beispiele nennt Rawls bestimmte Eigentumsrechte und Vertragsfreiheiten (vgl. ThG §11, 83).

Entscheidend – insbesondere auch für Rawls' liberalen Ansatz seiner Theorie insgesamt – ist die so genannte *Vorrangregel*: Der erste Grundsatz geht dem zweiten voraus, das heißt die beiden Grundsätze stehen in *lexikalischer Ordnung* zueinander. Der individualrechtlichen Freiheitsordnung kommt somit Priorität gegenüber den sozioökonomischen Belangen zu. Diese Vorrangordnung wirkt sich konkret dadurch aus, »dass Verletzungen der vom ersten Grundsatz geschützten gleichen Grundfreiheiten nicht durch größere gesellschaftliche Vorteile gerechtfertigt oder ausgeglichen werden können« (ThG §11, 82). Die antiutilitaristische Spitze (die strikte Ablehnung einer Nutzenverrechnung: etwa Freiheitsverzicht mit materialer Gratifikation) an dieser Stelle ist nicht zu übersehen. Allerdings gibt die augenscheinliche Zurücksetzung sozioökonomischer Bedürfnisse bereits hier zu denken.

Zusammengenommen begründen die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit »im wesentlichen einen liberalen und sozialen Rechtsstaat: eine konstitutionelle Demokratie, in die eine kompetitive Ökonomie eingebunden ist« (HÖFFE 1979b: 167).

b. Rawls' allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung und seine schwache Theorie des Guten

Bevor Rawls zur ausführlicheren Deutung des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes übergeht, unterlegt er die Bestimmung der beiden Prinzipien zu deren Erläuterung mit einer allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellung und anderen Grundannahmen.

Rawls betrachtet die Gerechtigkeitsgrundsätze als »Spezialfall einer allgemeineren Gerechtigkeitsvorstellung«, die er wie folgt formuliert: »Alle sozialen Werte – Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung – sind gleichmäßig zu verteilen, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht« (ThG §11, 83). Das heißt: *Ungerechtigkeit* entsteht dann, wenn Ungleichheiten nicht Vorteil oder Nutzen für alle bringen. Eine Besserstellung eines jeden unter Ungleichheiten stimmt mit dieser allgemeinen Gerechtigkeitvorstellung überein. Wohlgemerkt: Hier handelt es zunächst um eine Vorüberlegung, die noch keinerlei Normativität besitzt und nur die Genese der »späteren« beiden Gerechtigkeitsgrundsätze rekonstruierbar machen will.

Eine zentrale Annahme im Kontext der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze bezieht sich auf den *Begriff der Grundgüter*. So regelt die Grundstruktur einer Gesellschaft die Verteilung an Grundgütern. Was versteht nun Rawls unter diesen Grundgütern? Er sieht sie als jene »Dinge, von denen man

annehmen kann, dass jeder vernünftige Mensch sie haben will« (ThG §11, 83). Sie sind brauchbar für jeden, unabhängig davon, wie dessen vernünftiger Lebensplan aussieht. Vereinfachend zählt Rawls zu den *zentralen Grundgütern* der Gesellschaft Rechte, Freiheiten, und Chancen sowie Einkommen und Vermögen (und später ergänzend die Selbstachtung). Augenscheinlich spiegeln die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze diese basalen Grundgüter wieder. Andere, natürliche Grundgüter wie Gesundheit, Lebenskraft, Intelligenz und Phantasie zählen nicht zu diesen gesellschaftlichen Grundgüter, da sie von der Grundstruktur nur mittelbar beeinflußt werden. Rawls geht nun grundsätzlich von einer *gleichmäßigen Verteilung* der Grundgüter aus.

Zumindest theoretisch sieht Rawls die Möglichkeit, dass Grundfreiheiten im entschädigenden Tausch mit sozialen oder wirtschaftlichen Vorteilen aufgegeben werden könnten; zu denken ist beispielsweise an Sklaverei oder an den Verzicht auf politische Rechte, wenn dies durch wirtschaftliche Vorteile ausgeglichen wird. Diese Option ist mit der allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellung insofern verträglich, als dass diese lediglich die allseitige Besserstellung postuliert. Erst durch die beiden lexikalisch geordneten Gerechtigkeitssgrundsätze, wird der Tausch von Grundfreiheiten und sozialen bzw. wirtschaftlichen Vorteilen kategorisch ausgeschlossen: Es besteht ein »absolutes Gewicht der Freiheit gegenüber sozialen und wirtschaftlichen Vorteilen« (ThG §11, 84).

In seiner von ihm selbst so genannten *schwachen Theorie des Guten* bestimmt Rawls *das Gute als das Vernünftige* (vgl. ThG Kap.7, §60). Wesentlich ist hierbei, dass Rawls in seiner Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness den *Begriff des Rechten als dem des Guten vorgeordnet* bestimmt. Das wirkt sich insbesondere dadurch aus, dass im Vergleich zu teleologischen Auffassungen, nur dann etwas als gut bezeichnet werden kann, wenn mit den vorhandenen Grundsätzen des Rechten übereinstimmt. Dennoch kann Rawls den Begriff des Guten nicht völlig aufgeben, denn er braucht »Annahmen über die Beweggründe der Parteien im Urzustand« (ThG §60, 434). Mit Blick auf die Urzustandsentscheidung kennzeichnet Rawls das Gute in Abhängigkeit von einem vernünftigen Lebensplan (vgl. ThG §63, 446). Daraus wird auch ersichtlich, dass das Gute bei Rawls ein formal bleibt: Das Wohl des Menschen bestimmt sich nach seinem vernünftigen Lebensplan, für den er sich mit abwägender Vernunft aus einer maximalen Auswahl an Plänen entscheidet (vgl. ThG §65, 463). Rawls schwache Theorie des Guten dient letztlich dazu, dass der ihr inhärente Begriff der Vernünftigkeit zum allgemeinen Wunsch nach Grundgütern führt, und dass die Entscheidung für die Prinzipien der Gerechtigkeit begründet werden kann (vgl. ThG § 68, 486).

c. Das Differenzprinzip im zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz (und seine Herleitung)

Der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz wird zumeist als *Differenzprinzip* bezeichnet und hat sich vorrangig mit diesem *terminus technicus* auch in der wissenschaftlichen Diskussion etabliert – wenngleich das Differenzprinzip nur einen Teil des zweiten Grundsatzes darstellt. Der andere Teil beinhaltet das Prinzip der Chancengleichheit. Genaugenommen hat Rawls, wie bereits deutlich vermerkt, somit eigentlich drei Grundsätze der Gerechtigkeit formuliert.

Beide Grundsätze durchlaufen eine Reihe von Modifikationen, sowohl im Duktus der *Theorie der Gerechtigkeit* als auch in der Weiterentwicklung von Rawls' Theorie. Den Überlegungen in diesem Abschnitt stelle ich die Formulierung des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzesvoran, wie es in der *Theorie der Gerechtigkeit* seine (vorläufig) endgültige zweiteilige Gestalt angenommen hat[138]:

»Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: (a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen« (ThG §46, 336).

Durch die, wie Rawls selbst eingesteht, mangelnde Eindeutigkeit seiner Formulierungen »jedermanns Vorteil« und »jedem offenstehend« ergeben sich für ihn vier mögliche Deutungen des zweiten Gerechtigkeitsgrundatzes, die er in einer Matrix darstellt (vgl. ThG §12, 86). Diese Deutungen bezeichnet Rawls als »System der natürlichen Freiheiten«, »Liberale Gleichheit«, »Natürliche Aristokratie« und »Demokratische Gleichheit« (ThG §12, 86). Für alle vier Deutungen, die er der Reihe nach knapp diskutiert, setzt Rawls voraus, dass mit der gleichen Freiheit für alle der erste Gerechtigkeitsgrundsatz erfüllt ist; zudem nimmt er mit Blick auf die Wirtschaftsordnung ein System des freien Marktes an (ThG §12, 86).

Rawls selbst favorisiert nun die Deutung der »*demokratischen Gleichheit*«. Warum? Will man jede und jeden als moralisches Subjekt gleich

[138] Bemerkenswerterweise wird in der Literatur häufig die erste, provisorische Fassung der Gerechtigkeitsgrundsätze zitiert oder paraphrasiert und eher selten, die Fassung, die Rawls selber als die »endgültige Fassung« in der *Theorie der Gerechtigkeit* proklamiert (ThG §46, 336).

behandeln und die Anteile der Menschen an den Früchten und Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit nicht durch gesellschaftliche oder Zufälligkeiten bestimmt sehen, dann ergibt sich für Rawls als beste unter den vier genannten der Ansatz der »demokratischen Gleichheit« (vgl. ThG §12, 95). Diese ergibt sich aus der Kombination von fairem Chancenprinzip und Unterschiedsprinzip. Deren Anwendung beseitigt schließlich die Unbestimmtheit des *Paretoprinzips*. Infolgedessen ergibt sich, wenn man Institutionen zugrunde legt, wie sie die gleiche Freiheit für alle und die faire Chancengleichheit fordern, dass die besseren Aussichten, der Begünstigten genau dann gerecht sind, wenn sie zur Verbesserung der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft beitragen (vgl. ThG §13, 96).

Zur *Herleitung des Differenzprinzip* rekurriert Rawls auf einen wirtschaftschaftswissenschaftlichen Grundsatz: das *Prinzip der Pareto-Optimalität*. Wie lässt sich dieses knapp kennzeichnen?[139] Das Prinzip der Pareto-Optimalität, das sich ursprünglich auf bestimmte Zustände des Wirtschaftssystems und nicht auf Institutionen bezieht, »erklärt einen Zustand für optimal, wenn man ihn nicht so abändern kann, dass mindestens ein Mensch besser dasteht, ohne dass irgend jemand schlechter dasteht« (ThG §12, 87f). Die Verteilung einer Gütermenge auf eine bestimmte Anzahl von Individuen ist folglich genau dann Pareto-optimal, wenn es keine andere Umverteilungsmöglichkeiten (mehr) gibt, durch die mindestens einer der Beteiligten besser und zugleich keiner schlechter dastehen würde (ThG §12, 88). Im Grunde genommen verkörpert das Pareto-Prinzip ein Effizienz- Kriterium: Wäre es möglich, einen Menschen besser zu stellen, ohne dass irgendein anderer schlechter dadurch schlechter wegkommt, so wäre die damit verbundene Güterverteilung oder Produktionsweise (noch) ineffizient. Anzufügen ist Rawls' Hinweis an dieser Stelle, dass er davon ausgehe, »dass die Beteiligten im Urzustand nach diesem Prinzip die Effizienz wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse beurteilen« (ThG §12, 88). Ferner ergibt Rawls' Analyse zum einen die Erkenntnis, dass durch die Anwendung des Pareto-Prinzips eine ganz bestimmte Güterverteilung optimal wäre; dies würde ein weiteres Prinzip, etwa das der Gerechtigkeit erfordern. Zudem liefert das Pareto-Prinzip insofern nur eine partielle Ordnung, die im Ergebnis verschiedene optimale Punkte ergibt, die miteinander nicht vergleichbar sind und sich daher auch nicht in eine Rangordnung bringen lassen (ThG §12, 89f).

Rawls wendet nun das Pareto-Prinzip auf die Grundstruktur an, indem er die Aussichten (worauf) repräsentativer Personen betrachtet: »Man kann also

---

[139] Rawls verwendet als Verständnishilfen zwei Schaubilder, mit denen er zugleich versucht, die Grenzen des Pareto-Prinzips für Gerechtigkeitsfragen aufzuzeigen (vgl. ThG §12, 89).

eine Zuweisung von Rechten und Pflichten in der Grundstruktur genau dann optimal nennen, wenn es nicht möglich ist, die Regeln so zu ändern, das Schema der Rechte und Pflichten so umzubauen, dass sich die Aussichten mindestens einer repräsentativen Person verbessern, ohne dass sich die irgendeiner anderen verschlechtern« (ThG §12, 90f).

Rawls geht nun davon aus, dass es unter Anwendung des Pareto-Prinzip viele optimale Gestaltungen der Grundstruktur und diesen entsprechenden Verteilungen gibt. Daher gilt es eine Gerechtigkeitsvorstellung zu finden, mit der eine dieser optimalen Verteilungen als gerecht ausgezeichnet werden kann. Findet sich eine solche Gerechtigkeitsvorstellung so gelangt man über die Effizienz hinaus, ohne sich diese zu verlieren (vgl. ThG §12, 91). Fazit: Das Pareto-Prinzip enthält keine Gerechtigkeitsvorstellung, folglich bedarf es der Ergänzung um eine solche; wenngleich die Gerechtigkeit so definiert ist, dass sie mit der Pareto-Optimalität verträglich ist, so kommt ihr der Vorrang gegenüber dieser zu.(vgl. ThG §12, 92, 100). Und schließlich gilt: »Erst ein vollkommen gerechter Zustand ist auch Pareto-optimal« (ThG §13, 100).

Das Unterschiedsprinzip wird veranschaulicht durch die Einkommensverteilung zwischen gesellschaftlichen Klassen, denen repräsentative Personen zugeordnet werden. Gefragt wird nun nach deren Aussichten, sich ökonomisch zu verbessern. In einer Privateigentum gewährenden Demokratie hat ein Mitglied der Unternehmerschicht bessere Aussichten als jemand, der als ungelernter Arbeiter startet. Diese anfängliche Ungleichheit der Lebenschancen lässt sich gemäß dem Differenzprinzip nur dann rechtfertigen, wenn der Unterschied in den Aussichten sich vorteilhaft für die schlechter gestellte repräsentative Person auswirkt. Rawls unterstellt nun einen Unternehmerdrang, der zu einem wirtschaftlichen Engagement führt, durch das die Aussichten der Arbeiterklasse verbessert werden (vgl. ThG §13, 98f).

Zwei Fälle, die beide eine Form des Differenzprinzips verkörpern, unterscheidet Rawls: Im ersten Fall werden die Aussichten des am wenigsten Begünstigten de facto maximiert: das heißt, es gibt keine mögliche Veränderung der Aussichten der Bevorzugten, durch die die Lage der am schlechtesten Gestellten verbessert werden könnte. Dies ist für Rawls der bestmögliche Zustand, den er als vollkommen gerecht ansieht.

Der zweite Fall besagt, dass die Aussichten aller Bevorzugten zumindest zum Wohl der Benachteiligten beitragen: Verschlechtern sich die Aussichten aller Bevorzugten, dann auch jene der Benachteiligten. Verbessern sich die Aussichten jener, so auch die Aussichten dieser. Zu betonen ist, dass hier kein Maximum in den Aussichten der Benachteiligten vorliegt, Rawls solche Verhältnisse aber dennoch als gerecht betrachtet. Sie sind jedoch für ihn nicht die beste gerechte Möglichkeit.

Festzuhalten bleibt: Das Differenzprinzips ist ein *Maximierungsprinzip*: Die Position des Mininums soll maximiert werden, daher auch *Maximin-prinzip*. Verhältnisse, die dessen Kriterien nicht erfüllen, können sich jedoch ganz wesentlich, das heißt im Spannungsfeld von gerecht bis ungerecht, unterscheiden. Eine Gesellschaft sollte nach Rawls in jedem Falle solche Verhältnisse zu vermeiden versuchen, in denen die marginalen Beiträge der Bessergestellten negativ sind, das heißt, wenn sich deren Aussichten verbessern und gleichzeitig die Aussichten der Schlechtergestellten sinken (vgl. ThG §13, 99).

d. »Gerechtfertigte Ungleichheiten?« – Einige Problemanzeigen zum Differenzprinzip

Während das Prinzip gleicher Grundfreiheiten sowie auch das Chancen-gleichheitsprinzip weitgehend akzeptiert sind, gehört das Differenzprinzip zu den umstrittensten Elementen der Theorie der Gerechtigkeit. Die Kontroverse lässt unter anderem mit folgenden Fragen andeuten: Ist das Differenzprinzip überhaupt ein Prinzip der Gerechtigkeit? Lässt sich das Differenzprinzip auch andersweitig als mit einem aus dem Urzustand hervorgehender Gerechtig-keitsgrundsatz begründen? Mit anderen Worten: Kann das Differenzprinzip auf andere, und das heißt auf überzeugendere Weise begründet werden, als es Rawls gelingt? Und: Rechtfertigt das Differenzprinzip einen rechts- und sozialstaatlich verfassten Kapitalismus? (vgl. WILDT 1996).

Als unklar, schwankend oder inkonsistent bewertet Andreas Wildt, der das Differenzprinzip als im Wesentlichen wohlbegründet ansieht – »ins-besondere in seinen egalitären Aspekten« –, Rawls' Formulierung bzw. Anwendung des Differenzprinzip erstens in der Frage, wie die zu maximierende Minimalposition allgemein zu definieren wäre; zweitens »ob die Verbesserung einer oberen Position nur dann gerechtfertigt ist, wenn das auch zur effektiven Verbesserung der untere Position führt, oder schon dann, wenn es diese lediglich nicht verschlechtert« (WILDT 1996: 253); drittens schließlich ob das Differenzprinzip für die Rechtfertigung von sozioökono-mischen Ungleichheiten nur eine notwendige oder hinreichende Bedingung darstellt (vgl. WILDT 1996: 253).

In der *Zuschreibung der zu maximierenden Minimalposition* hat Rawls insbesondere den durchschnittlichen ungelernten Arbeiter vor Augen (vgl. ThG §13, 98) Diese Fixierung erscheint zwar nicht unplausibel, aber in einer hinreichend allgemeinen Theorie sozialer Gerechtigkeit käme es gerade darauf an, bestimmte »Problemfälle« zu berücksichtigen und zu reflektieren: So etwa die Frage nach Hausarbeit, Arbeitslosigkeit oder Behinderung

(Entlohnung, Unterstützung, Kompensation unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten); in ähnlicher Weise auch die Frage der angemessen bezahlten Mehrarbeit. (vgl. WILDT 1996: 253). Jedenfalls bleibt es eine problematische Aufgabe, gerade jene Gruppe auszumachen, die aufgrund ihrer natürlichen und sozialen Startbedingungen als am wenigsten begünstigt gelten kann: »Rawls unterschätzt hier die Schwierigkeiten, wenn er die Gruppe mit der niedrigsten Einkommens- und Besitzstandsgruppe gleichsetzt, was in etwa der Gruppe der Hilfsarbeiter entsprechen. In dieser Gleichsetzung stecken nämlich höchstfragliche Voraussetzungen« (HÖFFE 1979b: 168).[140]

Die Argumentation für die Vorzugswürdigkeit der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze gegenüber alternativen Konzeptionen setzt sich in der Theorie der aus zwei sich ergänzenden Komponenten der Begründung zusammen: *Induktiv* ist einerseits Rawls' Methode der moralischen Konsensfindung, indem sie von vorzufindenden zustimmungsfähigen moralischen Überzeugungen ausgeht, und *deduktiv* andererseits sein Ansatz der vertragstheoretischen Rechtfertigung, mit der die Grundsätze einer gerechten Sozialordnung aus dem Gedankenexperiment der fiktiven Übereinkunft freier und gleicher Personen abgeleitet werden (vgl. KOLLER 1998: 63).

Gerade durch diese zweite Komponente hat Rawls sich darauf festgelegt, dass sich die Gerechtigkeitsprinzipien einzig und allein dadurch begründen lassen, dass sie im Urzustand hinter dem dichten Schleier des Nichtwissens gewählt würden. Eine wesentliche Annahme prägt diese Wahlentscheidung: Sie wird nach der *Maximin-Regel für rationale Wahlen bei vollständiger Unsicherheit* vollzogen (vgl. WILDT 1996: 262). Die Entscheidung aufgrund der Maximin-Regel führt dazu, dass von den jeweils zur Wahl stehenden Alternativen jene gewählt wird, die das erreichbare Minimum maximiert: Das schlechtesmögliche Ergebnis der gewählten Option ist besser (oder zumindest gleich) als das jeweils schlechteste Ergebnis jeder alternativen Option (vgl. KOLLER 1998: 65).

Doch gerade die Orientierung an der Maximin-Regel ist in verschiedener Hinsicht vorraussetzungsreich und vor allem dadurch problematisch:

▷ Die *Wahrscheinlichkeiten* der möglichen sozialen Positionen dürfen weder bekannt noch rational abschätzbar sein. Koller hält dies für

[140] Dazu erläutert und argumentiert Höffe wie folgt: Sollte jemand freiwillig auf Einkommen und Wohlstand verzichten und sich einem Lebensstandard unterwerfen, der sich unterhalb dem eines ungelernten Arbeiters befindet, so kann es weder Aufgabe einer sozioökonomischen Ordnung sein, dessen materielles Wohlergehen zu steigern, noch hätte der Staat überhaupt ein Recht dazu. Und ferner sind die Mitglieder der Gruppe der ungelernten Arbeiter nicht notwendigerweise mit jenen gleichzusetzen, die mit Blick auf ihre natürlichen und sozialen Ausgangsaussichten am wenigsten begünstigt sind (vgl. HÖFFE 1979b: 168f).

eine irrige Annahme, denn im Rekurs auf die (subjektivistischen) Entscheidungstheorie, deren Reflexionsmodi dazu führten, »dass die Maximinregel notwendigerweise eine bestimmte Annahme über die Eintrittswahrscheinlichkeit der Ergebnisse in Relation zu einer bestimmten Nutzenfunktion der Parteien im Urzustand impliziert«. Demzufolge wird angenommen, dass das schlechteste Ergebnis entweder mit hoher oder mit gleicher Wahrscheinlichkeit eintreten werde. Koller sieht nun den ersten Fall, dass man höchstwahrscheinlich die Position des schlechtestgestellten Mitglied einnehmen wird im Konflikt mit dem Wirkung des Schleier des Nichtwissens; und der zweite Fall lasse sich als Spezialfall des Utilitarismus identifizieren (vgl. KOLLER 1998: 68).

- ▷ Die Urzustandsakteure sind unbedingt an der *Mindestausstattung* an Grundgütern interessiert, legen jedoch auf alles, was darüber hinausgeht, keinen besonderen Wert.
- ▷ Die Wahrung der individuellen Grundsätze – (erster Gerechtigkeitsgrundsatz) – wird immer und ohne Ausnahme über die Wohlfahrtsinteressen gestellt.
- ▷ Der Chancengleichheit kommt stets absoluter Vorrang gegenüber Erwägungen der wirtschaftlichen Effizienz zu.

Gerade die Vorrangordnung zwischen und innerhalb der Gerechtigkeitsgrundsätze spiegelt eine Interessen- bzw. Präferenzordnung wider, deren Erklärung oder Begründung Rawls letztlich offenlässt. Rawls versucht diese Begründungslücke mit Hilfe seiner anspruchsvollen Konzeption der Person zu schließen, für die seine Gerechtigkeitsgrundsätze gelten sollen; doch just dieser Ansatz macht sein Theorie weitgehend zirkulär: »denn diese Konzeption schneidet die Begründung der Grundsätze auf eben jene Personen zu, die diese Grundsätze schon vorher akzeptieren« (KOLLER 1998: 68). Bemerkenswert: Offenkundig hat Rawls keinen Versuch mehr unternommen, die entscheidungstheoretische Herleitug der Grundsätze zu verteidigen oder zu verbessern (vgl. KOLLER 1998: 68f).

Die Orientierung an der Maximin-Regel ist jedoch nur dann rational, wenn *drei Bedingungen* für die Entscheidungsfindung im Urzustand erfüllt sind: »Erstens dürfen die Wahrscheinlichkeiten der möglichen sozialen Positionen nicht bekannt und auch nicht rational abschätzbar sein. Zweitens ist es dem Wählenden relativ unwichtig, mehr als die Maximin-Position zu gewinnen. Drittens ist diese akzeptabel, nicht aber einige der Positionen, auf

die der Wählende bei der Realisierung jeder der alternativen Prinzipien gelangen kann« (WILDT 1996: 263; vgl. POGGE 1994: 74).

Die dritte Bedingung zeigt eine Bedarfsorientierung an und schließt zugleich Konzeptionen aus, durch die ein akzeptables Existenzminimum nicht garantiert ist. Denn offensichtlich ist es »irrational ein Risiko einzugehen, bei dem man unterhalb eines menschenwürdigen oder anständigen Existenzminimums geraten könnte« (WILDT 1996: 263).

e. Individualistische Grundgüter

In der Frage nach den *Lebensaussichten*[141] konzentriert sich der Blick des Individuums auf die sozialen Institutionen und ihr distributives Gerechtigkeitspotenzial. Konstitutiv für die Realisierung und somit Grundlage der individuellen Lebensaussichten ist die *Verfügbarkeit sozialer Grundgüter* [›*primary social goods*‹]. Demnach stellt sich der Einzelne die Frage: Welche Mittel und Möglichkeiten stellt mir die Gesellschaft zur Verfügung, damit ich meine selbstgesteckten Ziele möglichst effizient zu erreichen vermag?

Eingeführt wird das Konzept der primären sozialen Güter, damit die Urzustandsakteure die zu wählende Gerechtigkeitskonzeption auf der Grundlage ihrer Präferenz für die Grundgüter bewerten können. Die Grundgüter werden dabei mit Blick auf die beiden moralischen Vermögen instrumentalisiert: Welche sozialen Hintergrundbedingungen und welche allgemein dienlichen Mittel sind erforderlich, damit diese beiden Vermögen ausgebildet und ausgeübt werden können (vgl. KKM 94).

Orientiert man sich an den Aussichten auf Grundgüter repräsentativer Personen, so ermöglicht dies *interpersonelle Vergleiche*, die wiederum eine Grundlage zur Feststellung von gerechter bzw. ungerechter Verteilung bieten (vgl. Hinsch 2002: 195-237). Aus Rawls' Sicht sind sie wesentlich für die Begründung einer Gerechtigkeitskonzeption. Interpersonelle Vergleiche hängen ab von der Konzeption und der Art und Weise, wie soziale Einheit konzipiert wird (vgl. SUPG 359).

Als *Grundgüter* kennzeichnet Rawls »*Dinge*, von denen man annimmt, *dass sie ein vernünftiger Mensch haben möchte,* was auch immer er sonst noch haben möchte« (ThG §15, 112).[142] In Entsprechung zu diesen zurück-

---

141 Im Original: ›*expectations*‹.

142 Zu bedenken ist, dass diese und andere Annahmen für die Konzeption der Grundgüter stets im Rahmen der Modellvorstellung zu sehen: »Daher sind diese Güter nicht als allgemein dienliche Mittel zur Verwirklichung dessen zu verstehen, was eine umfassende empirische oder historische Übersicht als letzte Ziele erweisen könnte, die Menschen gewöhnlich oder normalerweise unter allen sozialen Bedingungen gemeinsam haben. [...] Das Verzeichnis

haltend postulierten elementaren Grundbedürfnissen besitzen Grundgüter demnach ein Merkmal des Universalen. Dabei wird überdies die Maxime unterstellt: ›Lieber mehr als weniger davon!‹ – wie auch immer die vernünftigen Pläne eines Menschen im Einzelnen aussehen mögen. Denn wer mehr von den begehrten Gütern hat, dem steht allgemein ein größerer Erfolg bei der Ausführung seiner Absichten in Aussicht, als wenn jemand weniger davon zur Verfügung hat. Das bedeutet auch, dass es für den Einzelnen vorteilhaft und wichtig ist, möglichst viel von den Grundgütern zu haben, damit die Entwicklung der beiden moralischen Vermögen und auch die Verwirklichung der jeweiligen Interessen erster Ordnung gelingen kann (vgl. POGGE 1994: 68). Grundgüter werden identifiziert, indem gefragt wird, "welche Dinge als soziale Bedingungen und allgemein dienliche Mittel in der Regel notwendig sind, um Menschen in die Lage zu versetzen, ihre moralischen Vermögen auszubilden und auszuüben sowie ihre letzten Ziele zu verfolgen" (KKM 95).

Während soziale Grundgüter durch die Grundstruktur der Gesellschaft verteilt werden, gibt es andere Grundgüter wie Gesundheit und Lebenskraft, Intelligenz und Phantasie, die Rawls als *natürliche Güter* charakterisiert und die aus seiner Sicht von der Grundstruktur nur mittelbar beeinflußt und daher nicht Objekte sozialer Distribution sind (vgl. ThG §11, 83). Wir kommen auf diesen Aspekt noch zurück.

Welche Grundgüter hebt nun Rawls als die wichtigsten hervor? Er nennt explizit *Rechte*, *Freiheiten*, *Chancen* sowie *Einkommen* und *Vermögen*; schließlich fügt er noch *Selbstachtung* [›*self-respect*‹ oder ›*self-esteem*‹] bzw. deren soziale Grundlagen hinzu (vgl. ThG §15, 112; §67, 479ff; ThJ §67, 386; vgl. SUPG 362f). Da sie mit der Grundstruktur zusammenhängen sind sie allesamt *gesellschaftliche Güter*: Rechte, Freiheiten und Chancen werden ebenso wie die Einkommens- und Vermögensverteilung durch die Regeln der grundlegenden sozialen Institutionen festgelegt. Rawls erklärt die Präferenzen für die Grundgüter mit folgender Übersicht:

»(i) Die *Grundfreiheiten* (Gedankenfreiheit, Gewissenfreiheit usw.) und notwendige Hintergrundinstitutionen für die Ausbildung und Ausübung der Fähigkeit, aufgrund einer Konzeption des Guten zu entscheiden, sie zu revidieren und rational zu verfolgen. In ähnlicher Weise erlauben diese Freiheiten die Entwicklung und

der Grundgüter nicht auf dieser Art von allgemeinen Tatsachen....« (KKM 96). Rawls betont ausdrücklich, dass er seine Konzeption der Grundgüter von einem bestimmten Begriff der Person abhängig mache und insoweit Bemerkungen in der ThG revidiere, die den Anschein erwecken, dass das Verzeichnis der Grundgüter als Ergebnis einer rein psychologischen, statistischen oder historischen Untersuchung zu lesen wäre (vgl. KKM 96).

Ausübung des Sinnes für Recht und Gerechtigkeit unter freien gesellschaftlichen Bedingungen.

(ii) *Freizügigkeit* und *freie Berufswahl* vor dem Hintergrund verschiedener Möglichkeiten sind für die Verfolgung letzter Ziele erforderlich und ermöglichen es, Entscheidungen wirksam zu revidieren und zu ändern, wenn dies gewünscht wird.

(iii) Mit *verantwortungsvollen Ämtern und Positionen* verbundene Befugnisse und Vorrechte sind notwendig, um den verschiedenen selbstregulierenden und sozialen Fähigkeiten des Selbst Entfaltungsmöglichkeiten zu geben.

(iv) *Einkommen und Besitz* (so allgemein verstanden, wie es nötig ist) sind allgemein dienliche Mittel (da sie einen Tauschwert haben) zur direkten oder indirekten Verwirklichung fast aller unserer Ziele, worin diese auch immer bestehen mögen.

(v) Die *sozialen Grundlagen der Selbstachtung* sind diejenigen Aspekte grundlegender Institutionen, die normalerweise notwendig dafür sind, dass Individuen einen lebendigen Sinn ihres eigenen Wertes als moralische Personen haben und in der Lage sind, ihre höherrangigen Interessen zu verwirklichen und ihre Ziele mit Elan und Selbstvertrauen zu verfolgen« (KKM 95).

Im Hintergrund der Grundgüterkonzeption steht eine eudaimonistisch eingefärbte *Theorie des Guten*, die Rawls sowohl auf Aristoteles, als auch auf Kant und Sidgwick zurückführt (ThG §15, 113).[143] Der Hauptgedanke besteht darin, »dass sich das Wohl eines Menschen bestimmt als der für ihn vernünftigste langfristige Lebensplan unter einigermaßen günstigen Umständen. Ein Mensch ist glücklich, wenn er bei der Ausführung dieses Plans einigen Erfolg hat« (ThG §15, 113) Kurzum: Das Gute ist für Rawls die beglückende *Befriedigung vernünftiger Bedürfnisse*. Hierbei spielt auch die (idealisierte) Vorstellung eine Rolle, dass jeder Mensch in Entsprechung zu seinen sozioökonomischen Verhältnissen einen vernünftigen Lebensplan hat. Dieser Lebensplan zielt auf die harmonische Erfüllung seiner Interessen und ordnet das Handeln des einzelnen so, dass sich das Erfüllen verschiedener Wünsche nicht gegenseitig behindert. Die Verfolgung eines konkreten Lebensplanes impliziert schließlich die Verwerfung anderer überlegter Pläne, die entweder eine geringere Aussicht auf Erfolg haben oder mit denen sich Ziele nicht so umfassend wie erwünscht verwirklichen lassen (vgl. ThG §15, 113).

Das *Konzept des vernünftigen Lebensplans* bildet die Hintergrundfolie für Rawls' Grundgüteransatz. Kersting sieht in ihm »ein rationales Pendant zur aristotelischen Konzeption des Lebens als einer integralen ethischen Praxis«

143 Siehe hierzu auch ThG §60.

(KERSTING 2001: 54). In Rawls' Begriff des Lebensplans werden ein schwaches und ein starkes Konzept des Guten miteinander verknüpft.

Eine *ungleiche Verteilung von Grundgütern* ergibt sich Rawls zufolge bei Befugnissen und Vorrechten eines Amtes sowie bei Einkommen und Vermögen, nicht aber bei den Grundfreiheiten und auch nicht bei der Chancengleichheit: erstere sind stets gleich, zweitere gilt als fair. Diese ›Vereinfachung‹ in der Frage der gerechten Grundgüterverteilung verdankt sich unter anderem der lexikalischen Ordnung der Gerechtigkeitsgrundsätze (vgl. ThG §15, 113) sowie deren Gestalt, die Rawls lapidar als » ›*simplest form*‹ « bezeichnet: Diese ›einfachste Form‹ gestattet es ihm nämlich, sich auf das Differenzprinzip zu konzentrieren, da er die gleichen Grundfreiheiten als gewährleistet und die Chancengleichheit als etabliert ansieht (vgl. SUPG 363).[144]

Durch die Konzentration auf das Unterschiedsprinzip lässt sich somit das »Messproblem« der Grundgüterverteilung auf die am wenigsten bevorzugte Gruppe fokussieren. Folglich genügt es zu wissen, in welcher Weise die Aussichten der am stärksten Benachteiligten durch die Verteilung der Güter an die Begünstigteren beeinflusst werden (ThG §12, 114). Rawls löst dieses Problem, indem er die Perspektive der am wenigsten Bevorzugten einnimmt und danach fragt, »welche Kombination gesellschaftlicher Grundgüter sie vernünftigerweise haben möchte[n]« (ThG §15, 114). Dass Rawls hier einmal mehr stark vereinfacht und auf »intuitive Schätzungen« zurückgreift braucht nicht eigens betont zu werden, da er dies selbst eingesteht (ThG §15, 114).

Wesentlich für Rawls' Konzeption der Grundgüter ist nun erstens, dass er sie auf jene Dinge beschränkt, von denen anzunehmen ist, dass sie zur Verfolgung der Lebenspläne vernünftiger Individuen unabdingbar sind; und zweitens, dass er die nachträgliche Messung des Glücks oder des Erfolg bei der Verfolgung der individuellen Lebenspläne ebenso ablehnt wie deren grundsätzliche Bewertung. Denn entsprechend ihrem liberalen Selbstverständnis versucht die Theorie der Gerechtigkeit gerade

> »nicht, die *verschiedenen Vorstellungen vom Guten* zu bewerten. Vielmehr geht sie davon aus, dass die Mitglieder der Gesellschaft vernünftige Menschen sind, die ihre Vorstellung vom Guten ihrer Lage anpassen können. Man braucht die Vorstellungen verschiedener Menschen nicht vergleichend zu bewerten, wenn man nur annimmt, dass sie mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit vereinbar sind. Jedem steht die gleiche Freiheit zu, um einen beliebigen Lebensplan zu verfolgen, solange die Gerechtigkeit nicht verletzt wird« (ThG §15, 114; vgl. GUPG 360).

---

[144] Zur Kritik hierzu siehe GIBBARD 1979.

Für Rawls gilt demnach: Individuelle Freiheit hinsichtlich der Vorstellung des Guten im Rahmen der Gerechtigkeitsprinzipien – eines der Grundmerkmale in Rawls' ›schwacher‹ Theorie des Guten. Diese wenigen Sätze zur Verdeutlichung seines Grundgüteransatzes komprimieren zugleich Kerngedanken von Rawls' Gerechtigkeitsdenken. Entscheidend für die durch das Differenzprinzip legitimierten Ungleichheiten ist, dass sich die Menschen die Grundgüter nach dem Grundsatz zuteilen, dass einige nur dann mehr davon haben dürfen, wenn dies zur Verbesserung der Lage jener beiträgt, die am wenigsten haben (vgl. ThG §15, 114).

Wenden wir uns noch kurz dem Grundgut der *Selbstachtung* zu, auf das Rawls ausführlicher in einem späteren, eigenen Abschnitt zu sprechen kommt (vgl. ThG §67, 479ff). Selbstachtung, so gibt Rawls zu denken, sei vielleicht das wichtigste Grundgut. Sie weist zwei Seiten auf: Zum einen das Selbstwertgefühl als sichere Überzeugung, »dass die eigene Vorstellung vom Guten, der eigene Lebensplan, wert ist, verwirklicht zu werden«; zum andern das Vertrauen in die eigene Fähigkeit, seine Absichten im Rahmen der individuellen Möglichkeiten zu verwirklichen (ThG §67, 479). Für die Überlegungen im Urzustand hat die Selbstachtung insofern eine entscheidende Bedeutung, als dass die Akteure »fast um jeden Preis« darauf abzielen, solche »sozialen Verhältnisse zu vermeiden, die die Selbstachtung untergraben« (ThG §67, 479). Die Charakterisierung des Guten als des Vernünftigen ermöglicht es, Bedingungen zu kennzeichnen, die insbesondere das Selbstwertgefühl unterstützen: Erstens das Vorhandensein eines vernünftigen Lebensplans und zweitens die reziproke Wertschätzung und Bestätigung der Person und ihrer Handlungen (vgl. ThG §67, 149f). Von Bedeutung für die Selbstachtung ist daher nicht zuletzt die soziale Anerkennung, die wiederum die Zugehörigkeit zu, ja das Eingebundensein in eine Gruppe voraussetzt (vgl. ThG §67, 481).

Bemerkenswerterweise erörtert Rawls im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Selbstachtung und zum Selbstwertgefühl das Phänomen der Scham, wobei er zwischen *natürlicher* und *moralischer Scham* unterscheidet; ferner spielen in diese Überlegungen die Frage nach den ›guten Eigenschaften‹ sowie die Rolle der *Tugenden* hinein (vgl. ThG §69, 482ff).

Wie lässt sich Rawls' Konzept der Grundgüter bewerten? Prima facie weist es durchaus Vorzüge auf: So verschiebt Rawls faktisch den Anwendungsbereich sozialer Gerechtigkeit durch seine Konzentration auf die Grundstruktur: weg von einer konkreten Verteilung einzelner Güter hin zur institutionellen Verfassung der Gesellschaft, die sich in ihren distributiven Strukturen regulativ auswirkt. Zudem lässt sich als Vorzug seiner Konzeption

werten, dass Rawls eine Grundlage schafft, die es prinzipiell ermöglicht, die grundlegenden Interessen der Individuen allgemein und objektiv zu erfassen, ohne dass es erforderlich wäre die individuellen Interessen, Neigungen und Präferenzen berücksichtigen und in Gestalt einer Nutzenbilanz verrechnen zu müssen. Mit diesen Merkmalen lässt sich Rawls' Ansatz vor allem vom Utilitarismus abgrenzen, der zu ständigen Eingriffen in die Handlungsfreiheit der Individuen führen würde und der auf die vergleichende und verrechnende Erfassung der Nutzen aller Beteiligten angewiesen wäre; doch gerade hierzu fehlt es an theoretischer Grundlegung und praktikablen Methoden (vgl. Koller 1998: 46).

Dennoch sieht sich Rawls' *Konzeption der Grundgüter* auch mit *Problemen* und *Einwänden* konfrontiert. Als problematisch erweist sich zunächst die *Ausblendung natürlicher Ungleichheiten*. Rawls' Gerechtigkeitsdenken berücksichtigt die natürliche Ausstattung der einzelnen Gesellschaftsmitglieder nicht. Intuitiv widerstrebt einem jedoch die Vorstellung, dass Menschen mit ›natürlichen Nachteilen‹, etwa physische Behinderungen, selber für kompensatorische Maßnahmen aufkommen müssen, wodurch sie zweifelsohne – obwohl formal gleichgestellt – insbesondere materiell schlechter als andere situiert sein dürften oder es im Laufe der Zeit werden. Denn der punktuelle oder kontinuierliche Mitteleinsatz, den die Kompensation erfordert, beschneidet sie mitunter enorm bei der Verfolgung ihrer anderen Interessen: Ihnen stehen vergleichsweise weniger Mittel zur Interessenwahrnehmung zur Verfügung (vgl. POGGE 1994: 68). Die Folge: Ihre ohnehin schon eingeschränkten Lebensaussichten verringern sich zusätzlich durch ihre persönliche Situation, für in der Regel weder sie noch die Gesellschaft verantwortlich sind.[145]

Ein auf Fairness bedachtes Gerechtigkeitsdenken wird sich dieser Problematik nicht ohne Weiteres verschließen können. Und doch scheint es *prinzipielle Gründe gegen die generelle Berücksichtigung natürlicher Güter* zu geben. Für Pogge legt sich folgende Überlegung nahe: Da die Menschen ihre natürlichen Anlagen und Fähigkeiten, somit auch natürliche Einschränkungen wie Behinderungen mit in die Gesellschaft bringen, steht es nicht an, natürliche Güter durch soziale Institutionen zu verteilen bzw. deren Verteilung regulativ oder kompensatorisch zu beeinflussen. Da die Gesellschaft nicht verantwortlich gemacht werden könne für eine differente natürliche Ausstattung, braucht sie hinsichtlich natürlicher Ungleichheiten auch nicht die Aufgabe ausgleichender Gerechtigkeit zu übernehmen. Ihr

[145] Pogge mutmaßt, dass Rawls von der Möglichkeit der Versicherung gegen vorübergehende Krankheiten oder Behinderungen ausgehen könnte (vgl. POGGE 1994: 68f).

obliegt nur jene Güterverteilung, die von ihren Institutionen reguliert oder beeinflußt wird (vgl. POGGE 1994: 69).

Rawls' Gerechtigkeitsdenken lässt sich Pogge zufolge zwischen zwei Extremen positionieren, die jeweils über die Maßen entweder die von Natur aus am schlechtest Gestellten oder eben die von der Natur aus Begünstigten mit entsprechender Mittelzuwendung bedenke: »Die vorgegebene Verteilung natürlicher Ausstattungen ist bei der Bewertung der von einer Grundordnung produzierten Grundgüterverteilung weder positiv noch negativ zu berücksichtigen« (POGGE 1994: 70). Doch entspricht diese Rawls'sche Mittelposition auch dem Resultat der Urzustandsreflexion? Pogge meint nein. Und da Rawls selbst diese Überlegung nicht ausführt, übernimmt Pogge dies: Da die Möglichkeit die drei höherrangigen Interessen zu verfolgen nicht nur von der Ausstattung der Menschen mit den Rawls'schen sozialen, sondern schließlich auch von natürlichen Grundgütern abhänge, müsse die Erwägung im Urzustand »diejenige Grundordnung anstreben, die die beste minimale Gesamtausstattung hervorbringen würde, [...], das eine entsprechend erweiterte Grundgüterliste als Maßstab zugrundelegt« (POGGE 1994: 70).

Schlussendlich favorisiert Pogge eine *pragmatische Begründung* zur Lösung der Problems der natürlichen Grundgüter: Da man sich durch die Aufnahme natürlicher Faktoren in die Grundgüterliste »der Hoffnung auf ein allgemein akzeptiertes Gerechtigkeitskriterium, das in öffentlich nachvollziehbarer Weise angewandt werden kann« (POGGE 1994: 70).

Zur Frage der konkreten Gestalt der Grundgüterliste kommen im Zusammenhang mit Martha Nussbaums Rawls-Kritik wir in Kapitel IV nochmals zurück (siehe IV.3); sie bildet zudem mehrfach einen Anknüpfungspunkt im Kontext der Anwendungsdiskurse (siehe VI.). Hinsichtlich der Frage der allgemeinen Akzeptabilität Grundgüterliste stellt sich hier jedoch noch eine andere zentrale Frage: Offenkundig enthält die Rawls'sche Grundgüterliste nur teilbare Güter, »die jede Person für sich nutzen kann« (KOLLER 1998: 47). *Güter kollektiven Charakters*, wie etwa Frieden und Solidarität, also Güter, die nur gemeinschaftlich hervorgebracht und genossen werden können, sind offenbar von vorneherein ausgeschlossen. Diese deutlich *individualistische Schlagseite* der Grundgüterliste verdankt sich ganz wesentlich der Konstruktion des Urzustandes, die die Reflexion auf das individuelle Interesse als konstitutiv für die Entscheidung in den Mittelpunkt rückt. Der Vorwurf, dass Rawls' Konzeption der Grundgüter daher eine individualistische Gesellschaftsauffassung widerspiegele, die nicht neutral gegenüber verschiedenen politischen Auffassungen und individuellen Lebensplänen sei, lässt sich nicht von der Hand weisen. Auch spätere Korrekturen Rawls', wie etwa die Modifikation des Personenkonzeptes, vermögen den Vorwurf nicht zu entkräften (vgl. KOLLER 1998: 47). Ein kurzer Ausblick auf Rawls' spätere

Schriften an dieser Stelle soll andeutungsweise weitere Korrekturen und Modifikationen skizzieren:

In *Politischer Liberalismus* bildet die *politische Konzeption der Person* mit der dazugehörenden Auffassung der moralischen und höherrangigen Interessen sowie weiteren Elementen[146] den erforderlichen Hintergrund, um zu bestimmen, *was Bürger als Bürger benötigen* und brauchen, mit anderen Worten: um eine entsprechende Liste der Grundgüter aufstellen zu können (vgl. PL 272). Die Grundgüterliste speist sich also aus den Bedürfnissen von Bürgern. Rawls' Konzentration auf das Politische scheint hier überdeutlich auf; so gehört zu einer wirksamen politischen Gerechtigkeitskonzeption »ein Verständnis davon, was öffentlich als Bedürfnis der Bürger und damit als vorteilhaft für alle anzuerkennen ist« (PL 273). Rawls spricht in *Politischer Liberalismus* von einer »Stammliste der Grundgüter«, um zu signalisieren, dass er sie grundsätzlich für ergänzungsfähig hält.[147] Ohne es weiter auszuführen, nennt er exemplarisch *Freizeit* oder *mentale Zustände*, zu denen er etwa die Abwesenheit körperlicher Schmerzen zählt. Grundsätzlich fordert er für die Ausgestaltung der Grundgüterliste jedoch die Einhaltung bestimmter Grenzen ein: So gilt es zum einen, innerhalb der politischen Konzeption der Gerechtigkeit zu bleiben und zum andern die Anforderungen der Einfachheit und Verfügbarkeit von Informationen zu beachten. Schließlich stellt er sich in einer konstruktiven Auseinandersetzung konkreten Einwänden, die von *Kenneth Arrow* und *Amarty Sen* vorgebracht wurden und sich an den vielen bedeutenden *Unterschieden zwischen Personen* festmachen. Ihre moralischen, intellektuellen und physischen Vermögen, ihre besondere Konzeptionen des Guten, ihre Präferenzen und Vorlieben könnten so ausgesprochen verschieden sein, dass es in keiner Weise der Fairness (und somit auch nicht der Gerechtigkeit) entsprechen würde, allen und jedem gleiche Anteile an den Grundgütern zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse als Bürger zu gewähren (vgl. PL 276f). Wie Rawls' Erörterung dieser Einwände (auf die ich hier nicht weiter eingehe) zeigt, stellt sich vor dem Hintergrund von Gleichheits- und Freiheitspostulaten unter anderem die Frage nach der *Eigenverantwortlichkeit* in deren Realisierung (vgl. PL 279ff).

---

[146] Dazu zählen das Gerüst des Guten als des Rationalen, grundlegende Tatsachen des sozialen Lebens sowie Bedingungen der menschlichen Entwicklung und Versorgung (vgl. PL 272).

[147] Im Unterschied zu den in der Theorie der Gerechtigkeit eher allgemein benannten sozialen Grundgütern, benennt Rawls diese ergänzend und konkretisierend nunmehr »Freizügigkeit und freie Berufswahl vor dem Hintergrund vielfältiger Möglichkeiten«sowie »Befugnisse und Zugangsrechte zu Ämtern und Positionen innerhalb der politischen und ökonomischen Institutionen der Grundstruktur« (PL 275).

7. Das Überlegungsgleichgewicht (»reflective equilibrium«) als Modell einer Kohärenzethik

a. *Reflective equilibrium* – das Überlegungsgleichgewicht

Die Denkfigur des Urzustands mit einem Element wie dem Schleier des Nichtwissens scheint sich als Identifikationsschlagwort oder Signalbegriff für Rawls *Theorie der Gerechtigkeit* wie kaum ein anderes anzubieten. Andere Rawls'schen Schlüsselbegriffe scheinen in den Schatten gestellt oder an den Rand gedrängt. Auch für das Überlegungsgleichgewicht ist das auf den ersten Blick hin zu vermuten – nicht zuletzt wegen der vergleichsweise knappen Darstellung in Rawls Schriften selbst und der eher untergeordneten, beiläufigen oder sogar marginalen Auseinandersetzung, zumindest in bisherigen deutschsprachigen monographischen oder kollektiven Publikationen zu Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*.[148] Und doch: Gerade das ›*reflective equilibrium*‹ hat es vor allem durch seine aussagekräftige Balancemetapher zu einer erstaunlichen Popularität und extensiven wissenschaftlichen Rezeption gebracht.[149]

Rawls' Arrangement des Urzustandes ist mit vertragstheoretischem Paradigma, Schleier des Nichtwissens, entscheidungstheoretischen Elementen, rationaler Klugheitwahl und Auswahlliste normativer Prinzipien zwar in seiner Binnenperspektive vollständig, nicht jedoch wenn man auch die Außenperspektive miteinbezieht. Denn Rawls entwickelt für den auf den Urzustand

---

148 Damit soll nicht gesagt werden, dass Rawls' Konzept des Überlegungsgleichgewicht überhaupt keine Beachtung und Darstellung finden oder gänzlich vernachlässigt würde. Doch im Vergleich zu anderen Begriffen der *Theorie der Gerechtigkeit* schneidet das Überlegungsgleichgewicht in seiner konzeptionellen Analyse, systematischen Aufarbeitung und kritischen Reflexion verhältnismäßig schlecht ab.
Zu den einelnen Darstellungen des Überlegungsgleichgewichts vgl. insbesondere Pogge 1994: 157-167; Höffe 1998b: 22-25; Kersting 2001: 126-132; obwohl Höffe bei einem seiner Beiträge ›Überlegungsgleichgewicht‹ sogar an den Anfang des Titels setzt, sucht man bis auf einen Satz vergeblich nach weiterführenden substanziellen Aussagen hierzu (1998d: 271-293). Trotz alledem sei würdigend auf zwei Beiträge in dieser Stelle ausdrücklich hingewiesen: zum einen auf den analytisch-kritischen Beitrag von Hoerster (1977:57-76) und zum andern auf die ausgezeichnete systematische Aufarbeitung der Grundlinien und zentralen Fragestellungen zum ethischen Kohärentismus mit besonderer Berücksichtigung des Rawlsschen Ansatzes von Badura (2002: 194-205).

149 Vgl. hierzu Badura 2002: 200 und insbesondere dessen Literaturhinweise (ebd. 203-205).

bezogenen *Reflexionsprozess* ein weiteres methodisches Element: die Vorstellung eines ›*reflective equilibrium*‹, des Überlegungsgleichgewichts.

Um dieses begrifflich aufzuhellen, sollen uns zunächst vier Fragen leiten: Als *erstes* drängt sich natürlich auf zu fragen, zwischen welchen Objekte es denn zu einem Gleichgewicht kommt bzw. kommen soll? *Zweitens* stellt sich die Frage nach dem oder den Subjekten: Durch wessen Agieren kommt das ›reflective equilibrium‹ überhaupt zustande? Wie lässt sich, *drittens*, der Prozeß zur Herstellung des Überlegungsgleichgewichts beschreiben?[150] *Viertens* bleibt zu fragen, welche Funktion und welches Ziel Rawls mit dem Überlegungsgleichgewicht verbindet?[151]

Die »Waagschalen« des Überlegungsgleichgewichts sind schnell gefüllt: Auf der einen Seite finden wir *die Grundsätze der Gerechtigkeit*, auf der anderen Seite die *wohlüberlegten Urteile*. Gerechtigkeitsgrundsätze und wohlüberlegte Urteile – beides kommt aus einer Hand, aus einem Kopf: Der Gerechtigkeitstheoretiker, und niemand sonst, stellt die Grundsätze auf, die mittels der Bedingungen des Urzustands begründet werden, und er ist es auch, der seine wohlüberlegten Urteile in Stellung bringt, damit diese die Gerechtigkeitsgrundsätze reflektieren und umgekehrt, bis beide Elemente aufeinander abgestimmt sind und so das ›reflective equilibrium‹ hergestellt ist.

Zu betonen ist hier also, dass das Überlegungsgleichgewicht *nicht im Urzustand* äquilibriert und erreicht wird, sondern *im Reflexionsprozess* des Gerechtigkeitsdenkers, den dieser mit Blick auf die für ihn begründeten normativen Resultate des Urzustands vollzieht. Anders gesagt: Rawls begibt sich hier (einmal mehr) aus der fiktiven Entscheidungsfindung im Urzustand hinaus: Das ›reflective equilibrium‹ wird nicht in der ursprünglichen Entscheidungssituation entwickelt, nein, das ›reflective equilibrium‹ bezieht sich auf die Person, die den realen Denkprozess zur Findung von Gerechtigkeitsgrundsätzen vollzieht: das ist der Leser bzw. die Leserin der die *Theorie der Gerechtigkeit*, hypothetisch ein anderer Denker oder genau genommen letztlich Rawls himself.

---

[150] Dass es sich beim Überlegungsgleichgewicht zudem um eine Art *Lernprozess* handelt, hebt Otfried Höffe hervor. Dabei wird nicht nur deutlich, welche Lernprozesse im Gesamtentwurf der *Theorie der Gerechtigkeit* rational vertretbar sind, sondern auch, »in welcher Richtung Rawls' eigene Lernprozesse verlaufen sind« (HÖFFE 1998: 25; vgl. auch KERSTING 2001: 129) Insofern ist die *Theorie der Gerechtigkeit* insgesamt gleichermaßen ein wissenschaftliches Werk wie ein sehr persönliches Reflexionsdokument.

[151] Gemessen am Gewicht, dem man dem Überlegungsgleichgewicht für den Reflexionsprozess zur Findung der Gerechtigkeitssprinzipien zuschreiben kann, sind Rawls eigene direkte Ausführungen zum Überlegungsgleichgewicht sowohl in der ThG wie auch in seinen späteren Schriften erstaunlicherweise äußerst knapp dargestellt (ThG §4, 38f; §9, 68-73; IPL 105, 152).

Obgleich das Überlegungsgleichgewicht extern angesiedelt ist, so zielt es dennoch darauf ab, eine angemessene Konkretisierung des Urzustands zu finden. Denn erst diese Konkretisierung führt auf der einen Seite zu Gerechtigkeitsprinzipien[152], die dann auf der anderen Seite mit unseren wohlüberlegten Urteilen in einem reziproken Anpassungsprozess zur Übereinstimmung gebracht werden:

»Wir können entweder die Konkretisierung des Urzustand oder unsere gegenwärtigen Urteile abändern, denn auch unsere vorläufigen Fixpunkte können ja revidiert werden. Wir gehen hin und her, einmal ändern wir die Bedingungen für die Vertragssituation, ein andermal geben wir unsere Urteile auf und passen sie den Grundsätzen an; so glaube ich, gelangen wir schließlich zu einer Konkretisierung des Urzustands, die sowohl vernünftigen Bedingungen genügt, als auch zu Grundsätzen führt, die mit unseren – gebührend bereinigten – wohlüberlegten Urteilen übereinstimmen. Diesen Zustand nenne ich Überlegungsgleichgewicht« (ThG §4, 38).

Folglich kommt das Gleichgewicht dann und deshalb zustande, wenn bzw. weil unsere *Grundsätze* und unsere *Urteile übereinstimmen*: »es ist ein Gleichgewicht der Überlegung, weil wir wissen, welchen Grundsätzen unsere Urteile entsprechen, und aus welchen Voraussetzungen diese abgeleitet sind« (ThG §4, 38). Der Reflexionsprozess, an dessen Ende wir eine Konzeption der Gerechtigkeit erhoffen, muss gemäß Rawls jedoch von etwas ausgehen, das wir bereits akzeptieren, also von unseren für die Idee der Gerechtigkeit relevanten Überzeugungen. Auf dem Weg zum Überlegungsgleichgewicht konzentriert und stützt man sich demzufolge »auf die Überzeugungen, zu denen man besonderes Vertrauen hat und an denen man über längere Zeit nicht die geringsten Zweifel hatte« (Pogge 1994: 158). Allerdings handelt es sich hier um geläuterte Überzeugungen, die schließlich als wohlüberlegte Urteile bezeichnet werden.

Indem Rawls nun mit einem Pol des Überlegungsgleichgewicht bei einer normativ bestimmten Lebenswelt und den darin verwurzelten alltäglichen, doch wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen ansetzt, wird in gewisser Weise die *Vertragstheorie relativiert*: Denn während die Vertragstheorie »auch in ihrer Verbindung mit der Entscheidungstheorie – geschichts- und kulturunabhängig, kurz: ahistorisch argumentiert, spielen beim Überlegungsgleichgewicht die Geschichte und die jeweilige Kultur eine mehr als beiläufige Rolle« (HÖFFE 1998: 23).

[152] Es sollte nicht ausgeblendet werden, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit urzustands-dependent sind: ihre spezifische Ausformulierung gründet in den konkreten Bedingungen des Urzustandes, d.h. ohne diese lassen sich keine Rawls'schen Gerechtigkeitsgrundsätze denken, finden und begründen.

Kein Zweifel: Nachdem Rawls mittels des kontraktualistischen Ansatzes – insbesondere durch Abstraktion und ahistorische Argumentation – die Universalisierbarkeit seiner Gerechtigkeitsprinzipien intendiert, bindet er diese über das methodische Element des Überlegungsgleichgewicht an eine *kontextuelle Normativität* zurück.[153] Die Konsequenz hieraus lautet, dass durch das »methodische Ziel« Überlegungsgleichgewicht die *Gerechtigkeitsgrundsätze keine kulturinvariante Gültigkeit* beanspruchen können – und dies obwohl sie durch den vertragstheoretischen Ansatz als auch durch die entscheidungstheoretische Generierung zunächst als »ahistorisch gültige Grundbestimmungen humaner Gesellschaft überhaupt« erscheinen (HÖFFE 1998b: 25).

Nun wäre es bei der Findung und Feststellung der ›Gerechtigkeit als Fairneß‹ theoretisch denkbar, dass die im Urzustand festgelegten Grundsätze der Gerechtigkeit und unsere wohlüberlegten Urteilen unvermittelt und auf Anhieb einander entsprechen könnten. Doch so einfach, meint Rawls, dürften wir es uns nicht machen. Demgegenüber berücksichtigt das Überlegungsgleichgewicht gerade ein mögliches Spannungsverhältnis zwischen den Grundsätzen der Gerechtigkeit und unseren wohlüberlegten Urteilen. Gelingt es dieses Spannungsverhältnis aufzulösen resp. die ›Gewichts‹differenz auszutarieren, so ist das Überlegungsgleichgewicht erreicht. Hier treffen wir demnach auf zwei Instanzen, die sich in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit gegenseitig zu korrigieren vermögen: auf der einen Seite die »wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile des Common sense« und auf der anderen Seite: »die philosophische, prinzipienlogische Explikation der ihnen zugrundeliegenden formalen und materialen moralischen Vorstellung« (KERSTING 2001: 129).

Das ›reflective equilibrium‹ ist jedoch nicht nur beim Hin und Her des Reflektierens von einer Dynamik geprägt, sondern wichtig ist schließlich das *anhaltende dynamische* Merkmal des Überlegungsgleichgewichts: Einmal hergestellt, bleibt es nicht unumstößlich stabil in der dann erreichten Form, vielmehr kann es durch neue Erwägungen oder neu betrachtete Einzelfälle »umgestürzt« werden; wir sehen uns dann dazu veranlaßt, unsere Grundsätze und Urteile zu verändern, zu revidieren – neu zu justieren und aufeinander

---

[153] Höffe beschreibt das Procedere, das zum Überlegungsgleichgewicht, führt, wie folgt: »Durch Abstraktion gewinnt er [Rawls] aus ihnen inhaltsärmere, ›schwächere‹ Prinzipien, die gerade deshalb, weil sie inhaltsärmer sind, auf breite Zustimmung rechnen können und zur vorläufigen Definition des Urzustandes dienen. Daraus werden Gerechtigkeitsgrundsätze abgeleitet, die [...] mit dem in der Gesellschaft aufzufindenden Minimalkonsens über Gerechtigkeit konfrontiert und nach Erfordernissen dieser ebenso empirischen wie normativ bestimmten Wirklichkeit revidiert werden. [...] von den Grundsätzen aus sind unsere Alltagsüberzeugungen von Unstimmigkeiten und Widersprüchen, auch von Unsicherheiten und Verzerrungen freizusetzen« (HÖFFE 1998: 24).

abzustimmen, um das Gleichgewicht wieder herzustellen (vgl. ThG §4, 38). Die Dynamik der Lebenswelt spiegelt sich wieder in einem durativen Reflexionsaufwand. Um zum Moment einer erkennenden Einsicht zu gelangen, bedarf es eines nicht geringen Denkaufwandes. Insofern signalisiert das dynamische Überlegungsgleichgewichts einen steten Reflexionsbedarf und prohibiert die Idealisierung eines einmal ausbalancierten Status quo (vgl. BADURA 2002: 200). Mit dieser *Revisionsoffenheit* geht eine *Erfahrungsoffenheit* einher: Neue, erfahrungsbedingte Impulse gilt es zu integrieren und somit das Gesamtarrangement neu zu äquilibrieren. Dies bedeutet letztlich, »dass ein Überlegungsgleichgewicht immer nur einen vorläufigen Abschluss eines Reflexionsprozess bilden kann; das Überlegungsgleichgewicht steht folglich unter einem *Vorläufigkeitsvorbehalt*, der sich Kersting zufolge auf die gesamte Theorie der Gerechtigkeit erstreckt (KERSTING 2001: 131).

Rawls unterscheidet in späteren Schriften dann zwischen einem *engen* und einem *weiten* Überlegungsgleichgewicht: Demzufolge ist ein Überlegungsgleichgewicht, das durch Reflexion nur auf die eigenen vorgängigen Überzeugungen zustande kommt, eng. Ein Reflexionsprozess hingegen, in dem auch die von anderen vertretenen moralischen Konzeptionen berücksichtigt werden, und der es diesen erlaubt, auf die eigenen Überzeugungen einzuwirken, ermöglicht ein weites Überlegungsgleichgewicht (vgl. POGGE 1994: 162).[154] Und Pogge ergänzt:

»Aus diesen Gründen soll meine Gerechtigkeitsskonzeption nicht nur verständlich, kohärent und in sich geschlossen sein, sondern sich auch so darstellen und begründen lassen, dass meine Mitbürger sie akzeptieren können. Ich sollte diejenigen meiner wohlerwogenen Überzeugungen, die meiner persönlichen, moralischen oder philosophischen Weltanschauung angehören, aus jener Darstellung und Begründung heraushalten, die von mir vorgeschlagene Gerechtigkeitskonzeption also ausschließlich im Rekurs auf Überzeungen und Fakten begründen, die mehr oder weniger allgemein akzeptiert und in der Kultur meiner Gesellschaft wenigstens implizit enthalten sind« (POGGE 1994: 164).

Schlussendlich gewinnt Rawls aus dem Erreichen des Überlegungsgleichgewichts »die Gewißheit, eine Konzeption entwickelt zu haben, die sowohl eine Normenrechtfertigung liefert als auch eine philosophische Explikation unserer intuitiven Gerechtigkeitsanschauungen bietet« (KERSTING 2001:

[154] Und dennoch betont Pogge, dass jeder »im Alleingang seine gerechtigkeitsrelevanten Überzeugungen zu einer möglichst einheitlichen und plausiblen Gerechtigkeitskonzeption systematisieren« soll, und dann von sich sagen darf, »dass jene Überzeugungen nun besser begründet sind, wie sie es für ihn sein können. Man wird zwar Gedanken anderer aufgreifen dürfen, aber den Denkprozess muss man schon selbst durchlaufen« (POGGE 1994: 163).

130). Vor dem Hintergrund dieser Feststellung sollte auch Höffes delikater Einwand nicht überhört werden, für den die Theorie der Gerechtigkeit am Ende sich »selber als eine zwar raffinierte, aber doch nur wohlüberlegte Gerechtigkeitsüberzeugung« darstellt (HÖFFE 1998b: 25) – die nicht kulturinvariant entwickelt wurde, wäre zu ergänzen. Und insofern ist zu fragen, ob nicht die Konzeption des Überlegungsgleichgewichts die kontextualistische Achillesferse einer ursprünglich auf Universalität angelegten Gerechtigkeitstheorie darstellt.

Funktion und Ziel des ›reflective equilibrium‹ dürften noch deutlicher werden, wenn im folgenden dessen kohärenztheoretischer Hintergrund ausgeleuchtet wird.

b. Moralischer Geltungsanspruch durch Kohärenz

Rawls' Überlegungsgleichgewicht spielt insbesondere im ethischen Kohärentismus eine bedeutende Rolle: »Von vielen Autoren wird das Überlegungsgleichgewicht-Konzept explizit oder implizit als *das* Modell des Kohärentismus angesehen« (BADURA 2002: 200).[155]

Wie lässt sich nun *ethischer Kohärentismus* generell – und zunächst unabhängig von Rawls' kohärentischem Denken – verstehen? Was lässt sich gewissermaßen über die Grundzüge des ethischen Kohärentismus sagen? Im ethischen Kohärentismus begegnet ein *begründungsmethodisches Paradigma der Ethik*: »Die Begründungsaufgabe ethischer Reflexion wird nicht mehr in der Feststellung letztgültiger normativer Fundamente gesehen, aus denen dann moralische Normen herzuleiten sind, sondern als an Kohärenz orientierte Integration moralischer und nicht-moralischer Überzeugungen auf einer individuellen und kollektiven Ebene beschrieben« (BADURA 2002: 194). Angesichts dieser Ausrichtung der Begründungsaufgabe richtet sich eine Stoßrichtung des Kohärentismus gegen das ethische Konzept des letztbegründungsorientierten *foundationalism* – im Deutschen wiedergegeben mit ›*Fundamentismus*‹.[156]

Wie hat man sich nun die Durchführung der *kohärenzethischen Begründungsaufgabe* konkret vorzustellen? Zunächst wird die normative Textur moralischer Praxis kritisch rekonstruiert, das heißt, es wird gesichtet, erfaßt

---

155 Badura verweist insbesondere auf DANIELS 1979, DEGEORGE (1990: 40); BAYERTZ (1999: 84). Es wäre insofern als Desiderat anzusehen, den ethischen Kohärentismus bei Rawls – auch in der Fortentwicklung seines Denkes – umfassend und tiefenscharf aufzuarbeiten.

156 Der deutschprachige Begriff *Fundamentismus* wurde als Entsprechung des englischen *foundationalism* von Kurt Bayertz eingeführt (vgl. BAYERTZ 1999: 84); zum Begriff des Fundamentismus und seinen diversen Varianten: vgl. NIDA-RÜMELIN 1994: 736f.

und geprüft nach welchen ethisch-normativen Grundüberzeugungen sich unser alltägliches moralisches Handeln ausrichtet. Mittels dieser Rekonstruktion werden demnach »moralische Grundorientierungen bestimmt, in ihrem argumentativen Zusammenhang auf Kohärenz geprüft und gegebenenfalls revidiert, um schließlich im Lichte konkreter Kontextbedingungen tiefenscharfe Beurteilungen moralischer Problemlagen zu ermöglichen« (BADURA 2002: 194). Mit Blick auf die Aufgabe der Moralbegründung geht es folglich darum Argumentationszusammenhänge herzustellen, die gerade aus ihrer Kohärenz Geltung gewinnen (vgl. BADURA 2002: 194). Es geht also nicht (mehr) um einen finalfundamentalen Rekurs auf ein letztgültiges, kontext- und situationsinvariantes Prinzip. Im Kohärentismus tritt an die Stelle der Letztbegründung ein Netz sich reziprok stützender Aussagen (vgl. HÖFFE 1998b: 23). Durch den Verzicht auf Letztbegründungsansprüche und -modi einerseits sowie durch den Rekurs auf moralischer Praxis andererseits ist für den ethischen Kohärentismus ein »im substanziellen Sinn pragmatischer Ansatz« kennzeichnend (BADURA 2002: 194). Für die jeweiligen moralischen Akteure tritt im ethischen Kohärentismus das Motiv einer aufgeklärten Selbstorientierung in den Vordergrund.

Als Sammelbegriff erfaßt ›ethischer Kohärentismus‹ unterschiedliche Ansätze der ethischen Grundlagendebatte wie auch einer anwendungsorientierten Ethik. Badura identifiziert zwei Grundstränge: Er unterscheidet zwischen einem *problemorientierten* und einem *begründungsorientierten* Kohärentismus. Während der problemorientierte Kohärentismus »eine Methode zur anwendungsorientierten Spezifizierung als gültig unterstellter, allgemeiner moralischer Prinzipien darstellt, intendiert der begründungsorientierten Kohärentismus, »moralische Urteile und Prinzipien durch ein kohärentisches Begründungsmodell in Geltung [zu] setzen« (BADURA 2002: 194).

Welche *Begründungsleistung* erbringt der ethische Kohärentismus? Und auf welchem Weg erbringt er diese? In seiner begründungsorientierten Version zielt der Kohärentismus auf die moralische Begründung durch die *Kohärenz eines Überzeugungssystems*, das heißt: Die Geltung moralischer Überzeugungen wird geprüft und begründet durch die Frage, inwiefern diese Überzeugungen untereinander und im Zusammenspiel auch mit außermoralischen Überzeugungen in ein *kohärentes System* gebracht werden können (vgl. BADURA 2002: 197).

Dabei hat ein Überzeugungsssystem »umso größere rechtfertigende Kraft, je größer die Kohärenz der Überzeugungen dieses Systens untereinander ist, während die spezielle Rechtfertigung einer bestimmten Aussage davon abhängt, wie sehr gerade sie von diesem System begründet wird, wie

(relational) kohärent sie also in dieses System hineinpasst und zur systematischen Gesamtkohärenz beiträgt« (BARTELBORTH 1996: 168).[157]

Die *Geltung einer moralischen Aussage* wird aus »ihrer systematischen Stellung in einem Überzeugungssystem« hergeleitet – und zwar nicht linear-deduktiv, sondern holistisch mit Blick auf ihre Vernetzung: Es ist das gesamte Netz unserer Überzeugungen, aus dem die Begründungskraft hervorgeht, und nicht der Rekurs auf ein bestimmtes, letztgültiges Prinzip (vgl. BADURA 2002: 198f). Die Kohärenz eines Überzeugungssytems ist schlussendlich dann gegeben, wenn erstens einzelne Überzeugungen sich reziprok stützen und ein System bilden; wenn sich zweitens das bestehende Überzeugungssystem zugleich durch eine durative Stabilität und eine Integrationsoffenheit gegenüber neu hinzu kommenden Überzeugungen ausweist; und drittens, wenn keine Inkohärenz durch Inkonsistenzen, Subsysteme oder konkurrierene Überzeugungen entstehen kann (vgl. BADURA 2002: 199f).

Dem begründungsorientierten Kohärentismus kommt jedoch nicht nur eine begründungsstiftende, sondern auch kriteriale Bedeutung zu: Kohärenz wird zum Kriterium der Überzeugungskraft und Rechtfertigungsleistung moralischer Argumentation.

Die bekannteste Modellierung des Kohärentismus findet sich Badura zufolge in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*. Bevor wir jedoch die Rawls' sche Version der kohärenztheoretischen Begründung eingehender betrachten, ist es hilfreich sich *Grundzüge des methodischen Vorgehens im Kohärenzdenken* zu vergegenwärtigen, Grundzüge wie sie sich insbesondere mit Blick auf Rawls strukturieren lassen. Wolfgang Kersting benennt vier Schritte, die eine moralphilosophische Reflexion mit kohärenztheoretischer Ausrichtung – ausgehend von *common sense* basierten Alltagsurteilen bis hin zu systematisierten und gerechtfertigten Prinzipien – durchläuft:

»Um zu gerechtfertigten moralischen Prinzipien zu kommen, müssen wir erstens von unseren moralischen Alltagsurteilen ausgehen. Dann müssen wir zweitens durch die Anwendung allgemeiner, für die Urteilsfähigkeit überhaupt geltender Rationalitätskriterien aus unseren moralischen Alltagsurteilen die unvernünftigen, emotional verzerrten und vorurteilsgeprägten Urteile herausfiltern. Drittens müssen wir aus den inhaltlichen Übereinstimmungen und formalen Gemeinsamkeiten unserer rational überprüften moralischen Alltagsurteile sowie aus den ihnen zugrundeliegenden allgemeineren Vorstellungen durch Abstraktion und Explikation normative Prinzipien ableiten, um dann schließlich viertens unsere wohlüberlegten moralischen Alltagsurteile

[157] Zur Unterscheidung zwischen ›systematischer Kohärenz und ›relationaler Kohärenz‹ vgl. BADURA (2002:198).

mittels der aus ihnen gewonnenen Explikationsprinzipien in einen systematischen, in sich widerspruchsfreien Zusammenhang zu bringen. Als gerechtfertigt können moralische Prinzipien nach den begründungstheoretischen Vorstellungen des Kohärenzmodells dann gelten, wenn sie unseren wohlbedachten, nach reiflicher Überlegung gefällten moralischen Alltagsurteilen Kohärenz verleihen« (KERSTING 2001: 128f).

Was Kersting hier beschreibt ist im Prinzip nichts anderes als der Weg zu Rawls' *reflective equilibrium* mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit auf der einen Seite und den wohlüberlegten Urteilen auf der anderen Seite, wobei die Urteile aus der Strukturierung und Systematisierung durch die induzierten Prinzipien ihre Kohärenz gewinnen. Rawls kohärenztheoretischer Ansatz zielt auf

»Überlegungen zur Abstimmung zwischen Regeln und Urteilen in Rechtfertigungsprozessen [...], die Begründetheit moralisch-normativer Orientierungen methodisch durch ein reflektives Abwägen von wohl überlegten moralischen Urteilen und Prinzipien zu prüfen. Mittels dieses Modells [...] also im Rekurs auf konkrete und qualifizierte moralische Urteilspraxis, sind als diskussionswürdig eingestufte Prinzipien zu ›testen und solange zu ›justieren‹, bis Urteile und Prinzipien dann als begründet gelten« (BADURA 2002: 200).

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun das Überlegungsgleichgewicht »als eine allgemeine Modellierung dessen [...] verstehen, wie ethisches Nachdenken kohärentistisch konzipiert werden kann [...]« (BADURA 2002: 200). Im Hintergrund der kohärentischen Qualität des Überlegungsgleichgewicht steht der Grundgedanke, »dass es vernünftig ist, einer festen Überzeugung noch größere Glaubwürdigkeit zuzuschreiben, wenn sich herausstellt, dass sie mit anderen festen Überzeugungen zusammenstimmt – und umgekehrt: die ihr zugeschriebene Glaubwürdigkeit zu verringern, wenn sie mit anderen festen Überzeugungen nicht in Einklang zu bringen ist« (POGGE 1994: 158).[158]

Der ethische Kohärentismus – allgemein und bei Rawls – ist alles andere als unumstritten. Welche Einwände werden gegen den ethischen Kohärentismus geltend gemacht? An erster Stelle sind Positionen der Kritik zu nennen, die insbesondere die *Begründungsleistung* des ethischen Kohärentismus in Frage stellen. So wird von der Position des ethischen Fundamentismus einge-

---

[158] Wurde ein Überlegungsgleichgewicht erreicht, dann »besteht ein Gleichgewicht zwischen dem von ihr akzeptierten Verfahren und ihren konkreteren Überzeugungen und damit auch zwischen allen ihren Überzeugungen untereinander, weil sie alle dasselbe Verfahren bestätigen und von ihm wiederum bestätigt werden« (POGGE 1994: 161).

wandt »dass eine Ethik ohne normative Gewissheiten zwangsläufig anfällig für relativistische oder affirmative Momente ist« (Badura 2002: 195). Diesem Einwand lässt sich mit Hinweis auf die höhere Anschlussfähigkeit des ethischen Kohärentismus an konkrete moralische Fragen und Probleme begegnen; umgekehrt wird gerade diese Anschlussfähigkeit in den Begründungsstrategien des Fundamentismus beweifelt aufgrund reduktionistischer Theoriebildung, hochgradiger Abstraktion, Idealisierung des Moralischen und schließlich Kontroversität letzter Fundamente. Dennoch steht der begründungsorientierte Ansatz des ethischen Kohärentismus vor der Herausforderung, die komplexe Grammatik des Moralischen angemessen in die ethische Reflexion einzubeziehen. Der postulierte Anschluss an die konkrete Gestalt moralischer Orientierungserfordernisse lässt sich nur sichern durch die Berücksichtigung der in der Urteilspraxis vorkommenden verschiedenen moralischen Prinzipien und außermoralischen Aspekten:

> »Um plausibel machen zu können, dass ein kohärenzethisches Begründungsmodell mehr leistet als nur Affirmation des Bestehenden bzw. Relativierung des Moralischen auf das subjektiv Präferierte, muss jedoch die Überzeugungskraft der zugrunde gelegten Begründungstheorie und die Übertragbarkeit dieser Theorie auf ethische Begründungen deutlich gemacht werden« (BADURA 2002: 195).

Auch das eben erwähnte *subjektiv Präferierte* wird zum Anknüpfungspunkt der Kritik, denn in unzulässiger Weise würden die kontingenten Gegebenheiten der subjektiven moralischen Überzeugungen in den Rang eines moralischen Rechtfertigungsgrundes erhoben (vgl. KERSTING 2001: 128f).

Trotz verschiedener Einwände und der zum Teil berechtigen Kritik konnte sich der ethische Kohärentismus etablieren und dürfte so schnell nicht wieder von der Bühne ethischer Reflexion und Urteilsbildung verschwinden. Bleibende Bedeutung dürfte ihm nicht zuletzt durch seine Relevanz im Bereich der *praxisbezogenen Ethik* garantiert sein. Nida-Rümelin streicht die Orientierungsleistung von Überzeugungssystemen heraus: »Wenn ethische Urteilsfähigkeit darauf beruht, zentrale Bestandteile unserer moralischen Überzeugungsysteme zu rekonstruieren und zu systenatisieren und auf diesem Weg Kriterien zu schaffen, die in solchen Situationen, in denen unser moralisches Urteil nicht eindeutig ist, Orientierung bieten, dann ist das ›top-down‹-Vorgehen der traditionellen Methode angewandter Ethik unangemessen« (NIDA-RÜMELIN 1998: 130).

8. DIE WOHLGEORDNETE GESELLSCHAFT

Der Begriff einer *wohlgeordneten Gesellschaft* [›*well-ordered society*‹] gehört, obgleich er in der Darstellung nur wenig Platz beansprucht, mit zum Urgestein der Theorie der Gerechtigkeit. Bereits auf einer ihrer ersten Seiten wird er präsentiert und *grosso modo* definiert (ThG §1, 21). An späterer Stelle erörtert ihn Rawls zudem in einem eigenen Abschnitt (ThG §69), und zwar im Kontext der Frage nach dem Gerechtigkeitssinn sowie nach der Stabilität einer Gesellschaft und ihrer Gerechtigkeitskonzeption. Allerdings ist der entsprechend ausgewiesene Textpassus für den Begriff der wohlgeordneten Gesellschaft leider nur punktuell ertragreich (ThG §69, 493ff). Im Prinzip hat Rawls daher das Wesentliche bereits im ersten Abschnitt seiner Theorie dazu gesagt. In seinen späteren Schriften überdies ergänzt und präzisiert Rawls den Begriff – unter Berücksichtigung der neuen Grundideen und Leitbegriffen seines politischen Liberalismus.[159] Schließlich erhebt Rawls dort die wohlgeordnete Gesellschaft zusammen mit dem Begriff der Person und der Idee des Urzustandes zu einer der drei wichtigsten Modellvorstellungen.

a. Kennzeichen der »wohlgeordneten Gesellschaft«

Rawls ist weniger an einer empirisch-soziologischen Beschreibung und Analyse der Gesellschaft interessiert, als vielmehr an einer idealisierenden Konzeption, wie sie sich in sein Theoriegebäude angemessen einfügt. Abgesehen von dieser idealisierenden Konzeption wie wir sie in Rawls' wohlgeordneter Gesellschaft vorfinden, befasst er sich also in keiner Weise systematisch mit einem Gesellschaftsbegriff.[160]

[159] Vgl. insbesondere KKM 88f, 108f, 111, 122, 191f; PL 105-114; GFN 29-31.
Ausdrücklich skizziert Rawls die wohlgeordnete Gesellschaft als *notwendige Bedingung* für *Realitätsangemessenheit* und *Stabilität*: »Eine solche Gesellschaft kann so lange durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption wohlgeordnet sein, wie erstens Bürger, die vernünftige, aber gegensätzliche umfassende Lehren bejahen, sich in einem übergreifenden Konsens befinden, das heißt im allgemeinen dieses Gerechtigkeitskonzeption bejahen, die den Inhalt ihrer politischen Urteile über grundlegende Institutionen bestimmt; und wie zweitens unvernünftige Lehren [...] keinen hinreichenden Einfluß gewinnen, um die wesentliche Gerechtigkeit der Gesellschaft zu untergraben« (PL 109).

[160] So ist es nicht überraschend, wenn das Sachregister der *Theorie der Gerechtigkeit* nicht eigens ›Gesellschaft‹ oder ›Gesellschaftsbegriff‹ aufführt (vgl. ThG 648).

Was versteht Rawls nun unter einer wohlgeordneten Gesellschaft? In einer allgemeinen Kennzeichnung ist eine Gesellschaft für Rawls dann wohlgeordnet, »wenn sie nicht nur auf das Wohl ihrer Mitglieder zugeschnitten ist, sondern auch von einer gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellung wirksam gesteuert wird« (ThG §1, 21). Kurz: eine Gesellschaft ist bzw. wird *wohlgeordnet durch eine bestimmte gemeinsam anerkannte Gerechtigkeitskonzeption*.

Wesentlich für den Begriff der wohlgeordneten, wirksam regulierten Gesellschaft sind insbesondere drei Merkmale: *gemeinsame Gerechtigkeitskonzeption – öffentliche Anerkennung – Realisierung der Grundsätze*.

Mit der einen und gemeinsamen Gerechtigkeitskonzeption ist bereits das erste Merkmal genannt. Das zweite Merkmal bezieht sich auf die einzelnen Gesellschaftsmitglieder: Ein jedes anerkennt ein und dieselbe Gerechtigkeitskonzeption als grundlegend und es weiß, dass dies alle anderen auch tun. Durch dieses wechselseitige Wissen trägt die Anerkennung der einen gemeinsamen Gerechtigkeitskonzeption (als eine Art Grundgesetz der wohlgeordneten Gesellschaft) Züge des Öffentlichen. Ferner wird mit diesem Merkmal impliziert, dass mit der einen Gerechtigkeitskonzeption ein gemeinsamer Maßstab anerkannt wird, nach dem jeder seine individuellen Ansprüche zu beurteilen hat. Das Wissen um die gemeinsam geteilte Gerechtigkeitskonzeption motiviert schließlich zu entsprechender Praxis: Daher haben die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft den »starken und gewöhnlich auch wirksamen« Wunsch, gemäß den Grundsätzen der Gerechtigkeit zu handeln und so den Gerechtigkeitssinn zu realisieren (vgl. ThG §69, 494).

Im dritten Merkmal werden die Gerechtigkeitsgrundsätze und die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen aufeinander bezogen: Die Grundsätze müssen in den Basisinstitutionen realisiert sein, das heißt die Grundordnung muss das »Gerechtigkeitskriterium« erfüllen.[161]

Weitere Merkmale einer wohlgeordneten Gesellschaft lassen sich ergänzen: So ermöglicht die wohlgeordnete Gesellschaft – trotz unterschiedlicher

---

[161] POGGE (1994: 133f) ordnet die *Bedingungen* für eine wohlgeordnete Gesellschaft rund um den Begriff des *Gerechtigkeitskriteriums* an und problematisiert nachdrücklich, dass dieses allein nicht ausreiche, um damit gesellschaftspraktisch in Fragen des politischen Diskurses umgehen zu können. Hierzu bedürfe es vielmehr *gemeinsamer Richtlinien*, die es den Bürgern ermöglichen in der Auseinandersetzung mit jedem beliebigen politischen Entscheidungsproblem drei Fragen zu beantworten: »Welche empirischen Sachverhalte müssen zur Anwendung des Kriteriums auf dieses Entscheidungsproblem geklärt werden? Welche Informationen werden zur Klärung dieser Sachverhalte gebraucht, und wie sind diese Informationen zu gewinnen und auszuwerten? Welche Lösung(en) des vorliegenden Entscheidungsproblems erlaubt oder verlangt das gemeinsame Kriterium in Anbetracht der ermittelten Sachverhalte?« (POGGE 1994: 134).

individueller Ziele – durch die sie tragende gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung eine *bürgerliche Freundschaft* (›*civic friendship*‹[162]).

Kennzeichnend für die wohlgeordnete Gesellschaft ist ferner, dass sie auf *dauerhafte Beständigkeit* hin angelegt ist – mit Rawls gesprochen: sie überdauert Zeiten (ThG §69, 494). Nicht zuletzt deshalb steht sie in Wechselbeziehung zu einer *stabilen* Gerechtigkeitsvorstellung und wird – wie bereits angedeutet – im Kontext der Stabilitätsfrage thematisiert. Die Frage wiederum, wie stabil eine Gesellschaft ist hängt ganz wesentlich vom Gerechtigkeitssinn und von den Zielen, die durch die gemeinsam geteilte Gerechtigkeitskonzeption gefördert werden, ab.[163]

Rawls präzisiert in einem späteren Aufsatz, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft als *freie, gleiche und moralische Personen* zu sehen sind und dass sie sich selbst in ihren politischen und sozialen Beziehungen, soweit diese für Gerechtigkeitsfragen relevant sind, als solche betrachten. Rawls führt dazu aus:

»Die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft sind moralische Personen, insofern sie, nachdem sie das Alter der Vernunft erreicht haben, einen wirksamen Gerechtigkeitssinn besitzen, den sie auch anderen zuschreiben, und ein Verständnis dafür haben, was gut für sie ist. Bürger sind gleich, insofern sie einander das gleiche Recht einräumen, die obersten Gerechtigkeitsgrundsätze, welche die Grundstruktur der Gesellschaft regulieren sollen, festzulegen und nach gebührendem Nachdenken zu beurteilen. Schließlich sind die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft insofern frei, als sie sich für berechtigt halten bezüglich der Gestaltung ihrer gemeinsamen Institutionen im Namen ihrer eigenen grundlegende Ziele und höchstrangigen Interessen Forderungen zu erheben« (KKM 89).

b. Die »wohlgeordnete Gesellschaft« als Beispiel einer Idealisierung

Wozu braucht Rawls gerade die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft? Ihre zentrale Bedeutung bekommt die wohlgeordnete Gesellschaft vor allem dadurch, dass sie mit dem Urzustand und der Gerechtigkeitskonzeption eine Trias bildet: Denn im Urzustand wählen die Repräsentanten solche Prinzipien aus, die »als wirksame öffentliche Gerechtigkeitsgrundsätze einer wohlgeordneten Gesellschaft dienen sollen und damit der sozialen Kooperation zwischen Personen, die sich als frei und gleich betrachten« (IPL 89). Folglich hängen auch der hier angesprochene Gedanke der Kooperation und die Idee

[162] In der deutschsprachigen Ausgabe der Theorie der Gerechtigkeit etwas überzogen und irreführend mit ›Bürgerfrieden‹ übersetzt! (ThG §1, 21).
[163] Zum Gerechtigkeitssinn siehe Kap. II.5.h.

freier und gleicher Personen ganz wesentlich mit der Idee der wohlgeordneten Gesellschaft zusammen.

Nun gesteht Rawls allerdings selber ein dass, »die wirklichen Gesellschaften freilich selten in diesem Sinne wohlgeordnet [sind], denn was gerecht und ungerecht sei, ist gewöhnlich umstritten« (ThG §1, 21). Der Begriff der wohlgeordneten Gesellschaft unterliegt somit einer starken *Idealisierung* (vgl. PL 105). Die Gesellschaft, die sich Rawls hier vorstellt, kennzeichnet er als »die Grenze des praktisch Besten« (IPL 388). Doch »jede Gerechtigkeitskonzeption die nicht in der Lage ist, einen demokratischen Verfassungsstaat wohlzuordnen, ist für eine demokratische Konzeption unangemessen« (PL 105).

Herausgefordert durch das Problem der Idealisierung, fragt nun Thomas Pogge, welche Elemente des Ideals als unverzichtbar zu sehen sind, und welche sich gegebenenfalls abschwächen lassen (vgl. POGGE 1994: 151). Ziel dieser Unternehmung Pogges ist es, das theoretische Ideal für seine praktische Realisierbarkeit zu öffnen, damit es als »Fluchtpunkt eines Fortschrittsprogramms« betrachtet werden kann (vgl. POGGE 1994: 151, 154).

Angesichts der realitätsfernen Problematik einer Idealisierung ist allerdings ganz grundsätzlich zu fragen, was es dann überhaupt bringt, idealisierte Entwürfe und Szenarien auszuformulieren. Mit Pogge lässt sich hier tentativ antworten:

»Auch wenn keine Gerechtigkeitskonzeption das Ideal einer durch sie wohlgeordneten Gesellschaft erreichen kann, sind diese Ideale doch ein wichtiger Bestandteil jener Konzeptionen. Ein solches Ideal erlaubt eine konkrete Prüfung, ob wir die entsprechende Konzeption wirklich akzeptieren können. Und es gibt unserem Streben nach einer gerechteren Welt eine konkrete Richtung. Solange wir davon überzeugt sind, dass eine stabile Gesellschaft in der Nähe des Ideals erreicht werden kann, ist auch eine hinreichend starke Realismusforderung erfüllt: Es ist nicht sinnlos und vergeblich, auf die Verwirklichung des Ideals hinzuarbeiten« (POGGE 1994: 155).

In diesem Sinne spricht Rawls selbst dann auch von einer Realutopie (siehe Kap. VII.).

9. Die Theorie der politischen Pflicht und die Frage nach dem zivilen Ungehorsam

In der Leitfrage nach der Stabilität eines gerechten demokratischen Systems untersucht Rawls die hierfür bedeutsamen Aspekte der ›*Pflicht und Verpflichtung*‹ (ThG: Kap. VI). Eigens zu betonen ist, dass Rawls hier, nachdem er in den vorausgehenden Kapiteln die Gerechtigkeitsgrundsätze für Institutionen erörtert hat, ausführlich die *Situation des Individuums* in den Blick nimmt. Inwiefern tragen Pflichten und Verpflichtungen ihrer einzelnen Mitglieder zur Gerechtigkeit einer Gesellschaft bei?

Im Vordergrund der Thematisierung von Grundsätzen der natürlichen Pflichten und der Verpflichtung für einzelne steht somit die Frage nach deren wirksamen moralischen Beitrag zur Stabilisierung der Gesellschaft (ThG 368). Rawls sieht diese Grundsätze der Pflichten als im Urzustand beschlossen an: »Sie sind ein wesentlicher Bestandteil einer Vorstellung vom Rechten: Sie legen unsere institutionellen und zwischenmenschlichen Bindungen fest« (ThG 368).

Welche Überlegungen stellt Rawls nun in dieser Hinsicht an? Welche Argumente für die Grundsätze der natürlichen Pflicht vermag er anzuführen? Was unterscheidet eine natürliche Pflicht von einer Verpflichtung? Und schließlich: Welche Bedeutung kommt dem zivilen Ungehorsam für diesen Reflexionskontext zu?

a. Was ist eine natürliche Pflicht?

»Vom Standpunkt der Gerechtigkeitstheorie aus ist die wichtigste natürliche Pflicht die der *Erhaltung und Förderung gerechter Institutionen*« (ThG §51, 368). Dabei sieht Rawls zwei Komponenten der natürlichen Pflicht: Zum einen sind wir gehalten, den vorhandenen gerechten Institutionen, soweit sie uns betreffen, zu gehorchen und die uns zugewiesene Rolle zu erfüllen, das heißt ihre Regeln zu beachten und sie zu unterstützen; zum andern sind wir gefordert, dabei mitzuhelfen, neue gerechte Institutionen zu errichten, sofern es mit geringem Aufwand für uns möglich ist (vgl. ThG §19, 137; §51, 368f). Mit anderen Worten: Die Mitglieder einer freien und demokratischen Gesellschaft haben eine natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit in der Gegenwart und auf die Zukunft hin. Unübersehbar ein realutopisches Moment, das Rawls vor allem in jüngeren Schriften stärker akzentuiert hat (vgl. RdV).

Da die Grundsätze für Institutionen bereits feststehen, ist die Wahl der Grundsätze für das Individuum sehr vereinfacht. Somit beschränken sich die praktischen Möglichkeiten unmittelbar »auf diejenigen, die zusammen mit den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen zu einem Begriff der Pflicht und Verpflichtung führen« (ThG §51, 369).[164] Für Rawls legt es sich nahe, die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit in die Vorstellung des Rechten für Individuen einzubeziehen. Vor dem Hintergrund dieser Überlegung versteht Rawls die Pflicht, die Institutionen zu erhalten und zu fördern, die diesen Grundsätzen genügen als natürliche Pflicht (vgl. ThG §51, 370). Die natürliche Pflicht ist infolgedessen vom Standpunkt der Gerechtigkeitstheorie aus die Grundforderung an den Einzelnen (vgl. ThG §51, 372).

Gibt es außer der Pflicht zur Förderung und Erhaltung gerechter Institutionen *weitere natürliche Pflichten*? Rawls bejaht dies und nennt eine ganze Reihe weiterer Pflichten. Er zählt dazu die Pflicht zur gegenseitigen Achtung, die Pflicht zur gegenseitigen Hilfeleistung, die Pflicht, einem anderen keinen Schaden zuzufügen und kein Unrecht anzutun, sowie die Pflicht, kein unnötiges Leiden hervorzurufen. Dabei haben trivialerweise negative Pflichten mehr Gewicht als positive (ThG § 19, 136; §51, 372ff).

Natürliche Pflichten gelten unabhängig von irgendwelchen freiwilligen eingegangenen Vereinbarungen, das heißt, eine natürliche Pflicht besteht, ob wir uns auf ihre Handlungsnorm nun verpflichtet haben oder nicht. Sie gelten zwischen Menschen qua Menschsein und sie gelten zwischen allen Menschen als gleiche moralische Subjekte (vgl. ThG §19, 136). Natürliche Pflichten sind infolgedessen nicht begrenzt auf Menschen, die zur selben sozialen Kooperationsgemeinschaft gehören oder uns in besonderer Weise verbunden sind (vgl. ThG §19, 136).[165] Kurzum: Die natürliche Pflicht, anderen zu helfen entgrenzt eine Solidarität, die über den Kreis der ›*nears and dears*‹ hinausgeht.

Wie deutlich geworden sein dürfte, gibt es verschiedene Grundsätze der natürlichen Pflicht, die unbedingt gelten. Demgegenüber leiten sich *Verpflichtungen*, die von freiwilligen Akten abhängen, alle vom Grundsatz der Fairneß her. Dieser besagt, dass jeder verpflichtet ist, »sich gemäß den Regeln einer Institution zu verhalten, wenn man freiwillig ihre Vorteile in Anspruch genommen hat oder sich der von ihr gebotenen Möglichkeiten zu seinem Vorteil bedient hat, vorausgesetzt, die Institution ist gerecht oder fair, d.h. erfüllt die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze« (ThG §52, 378).

---

[164] Rawls behält den Begriff der Verpflichtung moralischen Forderungen, die sich aus dem Fairnessgrundsatz ergeben, vor (vgl. ThG§52, 380).

[165] Rawls betont, ohne dass er dies näher ausführt, dass die Gründe für jede einzelne Pflicht auf der Hand lägen, zumindest sei deutlich, warum diese Pflichten besser seien als gar keine (vgl. ThG §51, 375).

In seine Reflexion der natürlichen Pflicht bezieht Rawls überdies den Begriff des *Versprechens* und des *Treuegrundsatzes* mit ein (vgl. ThG §52, 380ff). Für die soziale Handlung des Versprechens und somit für seine Einlösung ist charakteristisch, dass seine verbale Artikulation freiwillig und dass heißt, nicht unter Zwang oder Drohung geäußert wird. Die Umstände, die zu einem Versprechen führen, müssen so festgelegt werden, »dass die gleiche Freiheit der Parteien erhalten bleibt und das Versprechen ein vernünftiges Mittel zur Schaffung und Stabilisierung gegenseitig nützlicher Vereinbarungen über eine Zusammenarbeit ist« (ThG § 52, 381). Folglich erhält die Rawls'sche Analyse und Erörterung des Versprechensbegriffs ihre Bedeutung mit Blick auf die Initiierung und Festigung von *Kooperationsformen* (vgl. ThG 52, 383).

Obwohl Rawls selbst dies hier nicht ausdrücklich thematisiert wird hier deutlich, dass der von ihm konturierte Begriff der Verpflichtung konstitutiv für das Zustandekommen und für die dauerhafte Einhaltung der Urzustandsentscheidung ist.

b. Einem ungerechten Gesetz gehorchen?

Zunächst macht es offenkundig keine Schwierigkeiten, »zu erklären warum man gerechten Gesetzen, die unter einer gerechten Verfassung zustande gekommen sind, gehorchen soll« (ThG §53, 386). Demgegenüber ist die brisantere Frage, wie es mit dem *Gehorsam gegenüber ungerechten Regelungen* steht. »Die Bürgerpflicht verlangt, die Fehler der Institutionen in einem vernünftigen Umfang hinzunehmen und nicht ungehemmt auszunützen. Ohne eine gewisse Anerkennung dieser Pflicht muss das gegenseitige Vertrauen zusammenbrechen. Mindestens unter fast gerechten Verhältnissen besteht also gewöhnlich die Pflicht (und für manchen die Verpflichtung), ungerechten Gesetzen zu gehorchen, falls sie ein bestimmtes Maß an Ungerechtigkeit nicht überschreiten« (ThG §53, 392). Letztlich besagt dies nicht mehr als die Pflicht zur Einhaltung gerechter Gesetze (vgl. ThG §53, 392).

Rawls setzt nun für diese ›Gehorsamsregel‹ eine fast gerechte Gesellschaft voraus: hier funktioniert die Regierung verfassungsgemäß und erfüllt daher die Gerechtigkeitsgrundsätze mehr oder weniger (vgl. ThG §53, 389). In einer solchen »Situation der Fast-Gerechtigkeit«[166] hat das Mitglied einer Gesellschaft für gewöhnlich die Pflicht nicht nur gerechten, sondern auch ungerechten Gesetzen zu gehorchen (vgl. ThG §53, 389). Folglich bindet uns

[166] In einer Situation vollkommener Gerechtigkeit würde die Frage des Gehorsams gegenüber ungerechten Gesetzen und Praktiken überhaupt nicht aufkommen (vgl. ThG §53, 389).

die natürliche Pflicht zur Unterstützung gerechter Institutionen auch die aus ihnen hervorgehenden und für uns ungerechten Gesetzen und Praktiken zu fügen, oder sie, solange sie sich in akzeptablen Grenzen der Ungerechtigkeit befinden, nicht mit ungesetzlichen Mitteln zu bekämpfen (vgl. ThG §53, 390).

Die gehorsame Unterstützung einer gerechten Verfassung impliziert die Anerkennung der so genannten Mehrheitsregel: Diese besagt, dass ein Gesetz oder ein Programm hinreichend gerecht ist, wenn man der Auffassung ist, »dass die meisten Menschen, die sich an dem idealen Verfahren beteiligen und seine Ergebnisse in die Tat umsetzen, dieses Gesetz oder Programm befürworten würden« (ThG §54, 394). Ein wichtiger Bestandteil der Mehrheitsregel ist, »dass das Verfahren die Bedingungen der Rahmen- Gerechtigkeit erfüllen muss. Hier sind es die politischen Freiheiten – Rede- und Versammlungsfreiheit, Freiheit der Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten und der Beeinflussung der Gesetzgebung mit verfassungsmäßigen Mittel – und die Gewährleistung des fairen Wertes dieser Freiheiten« (ThG §54, 392).

Den Hintergrund hierfür bildet die Erkenntnis, dass die Parteien im Zuge der Verfassungsgebung auf der einen Seite an die Gerechtigkeitsgrundsätze gebunden sind, auf der anderen Seite einander Zugeständnisse machen müssen – dies erfordert die Praxis eines konstitutionellen Systems. Die Vorteile einer wirksamen Gesetzgebung sind zusammen mit der Einführung einer anerkannten Verfassung und der praktizierten Mehrheitsregel der Preis dafür, dass bestimmte Interessen beeinträchtigt oder benachteiligt werden können. Doch: »Ein demokratisches System kann nicht anders funktionieren« (ThG §53, 391).

c. Zivilen Ungehorsam rechtfertigen?

Dem zivilen Ungehorsam – als Teil einer Theorie der unvollständigen Konformität (vgl. ThG §53, 387) – erkennt Rawls eine »besondere Rolle bei der Stabilisierung eines fast gerechten demokratischen Systems« zu (ThG 368). Rawls versucht nun, in der Frage nach dem zivilen Ungehorsam seine vorausgehenden Überlegungen zum Grundsatz der natürlichen Pflicht und der Verpflichtung zu veranschaulichen (vgl. ThG §55, 399). Dabei sind zumindest zwei Dinge vorauszusetzen: erstens den Spezialfall einer fast

gerechten, mit anderen Worten: wohlgeordneten Gesellschaft und somit zweitens eine demokratische Regierungsform.[167]

Die theoretischen Überlegungen zu Rolle und Angemessenheit des zivilen Ungehorsams beziehen sich damit auf die Situation einer *rechtmäßigen demokratischen Gewalt* (vgl. ThG §55, 399). Rawls hat nicht Formen des Widerstands gegenüber einem ungerechten oder korrupten System im Blick. Aus seiner Sicht entsteht das Problem des zivilen Ungehorsams nur in einem als gerecht anzusehenden demokratischen Staat, in dem die Bürger die Verfassung anerkennen, sich aber mit einem *Pflichtenkonflikt* konfrontiert sehen. Sie stehen vor der Frage, an welchem Punkt ihre Pflicht, »sich den von einer Gesetzgebungsmehrheit beschlossenen Gesetzen (oder den von ihr unterstützten Handlungen der ausführenden Gewalt) zu fügen, angesichts des Rechtes zur Verteidigung seiner Freiheiten und der Pflicht zum Widerstand gegen Ungerechtigkeit nicht mehr bindend« ist? (ThG §55, 400). Rawls qualifiziert infolgedessen, die Frage des zivilen Ungehorsams als »Prüfstein für jede Theorie der moralischen Grundlage der Demokratie« (ThG §55, 400).

Die »konstitutionelle Theorie des zivilen Ungehorsams« gliedert sich bei Rawls in drei Teile: *Erstens* gilt es, diese Art der Nonkonformität mit Gesetzen oder gesetzesfundierten Handelns zu definieren und von anderen Formen des Widerstandes gegen demokratische Herrschaft abzugrenzen. *Zweitens* ist nach den Gründen für den zivilen Ungehorsam zu fragen und nach den Bedingungen, unter denen er als in einem demokratischen System als gerechtfertigt angesehen werden kann. *Drittens* sind Rolle sowie Angemessenheit des zivil-ungehorsamen Protestes in einer freien Gesellschaft zu ermitteln (vgl. ThG §55, 400).

Ad 1: Rawls *definiert* den *zivilen Ungehorsam* als eine »öffentliche, gewaltlose, gewissensbestimmte, aber politisch gesetzwidrige Handlung, die gewöhnlich eine *Änderung der Gesetze* oder der *Regierungspolitik* herbeiführen soll« (ThG §55, 401). Dabei richten sich diese Handlungen an den Gerechtigkeitssinn der Mehrheit der Mitglieder einer Gesellschaft mit der wohlüberlegten Feststellung, dass die »Grundsätze der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Menschen nicht beachtet worden« wären (ThG §55, 401). Rawls sieht die Möglichkeit zu mittelbarem wie unmittelbarem zivilen Ungehorsam gegeben, das heißt, es müsse nicht notwendiger Weise gegen das Gesetz oder die Vorschrift, die man für unrecht hält verstoßen werden; wichtig sei nur, dass überhaupt etwas Gesetzeswidriges getan werde, um auf das Anliegen aufmerksam zu machen – selbst dann,

[167] In dieser Hinsicht spricht Rawls an verschiedenen Stellen auch von der Fast-Gerechtigkeit als Rahmenbedingung (vgl. ThG §53, 388 et passim).

wenn die Bestimmung, gegen die sich der Protest richtet, als verfassungsgemäß deklariert würde (vgl. ThG §55, 401f).

Aus den Charakterisierungen hervorzuheben ist, dass Rawls den zivilen Ungehorsam als eine *politische Handlung* kennzeichnet: nicht nur deswegen, weil er sich an die Mehrheit richtet, die somit für die politische Macht steht, sondern auch und gerade deshalb, weil er von politischen Grundsätzen geleitet und gerechtfertigt wird: folglich von Gerechtigkeitsgrundsätzen (vgl. ThG §55, 402). Das bedeutet aber auch, dass zur Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams keine persönlich-moralischen oder religiösen Gründe angeführt werden dürfen – selbst dann nicht, wenn sie mit den mit den Forderungen übereinstimmen und sie stützen. Mit dieser Betonung des Politischen und seinen weiteren Ausführungen an dieser Stelle ist bereits keimhaft erkennbar, was etliche Jahre später in Rawls' Programm des politischen Liberalismus zur *Konzeption seiner politischen Gerechtigkeit* heranreifen wird (vgl. ThG §55, 402).

Ferner kennzeichnet Rawls den zivilen Ungehorsam als *öffentliche Handlung*: »Sie bezieht sich nicht nur auf öffentliche Grundsätze, sondern findet auch in der Öffentichkeit statt« (ThG §55, 403). Ziviler Ungehorsam hat in dieser Hinsicht einen *appellativen* Charakter, wird doch die Mehrheit, aufgefordert zu prüfen, »ob sie angesichts des gemeinsamen Gerechtigkeitssinnes die berechtigten Forderungen der Minderheit anerkennen möchte« (ThG §55, 402).

In Verbindung mit seinem öffentlichen Charakter sieht Rawls seine *gewaltlose Umsetzung*: Gewalt muss vermieden werden. Zwar gibt Rawls keine positives Kriterium an, das festlegt, wann ein Gewalteinsatz legitim wäre, er zieht lediglich eine negative Grenze: Als unverträglich mit dem zivilen Ungehorsam schließ Rawls Gewalthandlungen, die andere Menschen verletzen könnten aus. Fragwürdig ist allerdings, ob generell die Beeinträchtigung der bürgerlichen Freiheiten anderen eine öffentliche Handlung der Nonkonformität nicht mehr als zivilen Ungehorsam erscheinen ließe (ThG §55, 403f). Denn einerseits ist der Ausdruck ›Beeinträchtigung‹ viel zu allgemein und damit unpräzise, zum andern würde sich zumindest in diesem Zusammenhang eine hierarchisierte Abstufung bürgerlicher Freiheiten als zweckmäßig erweisen.

Zivilen Ungehorsam klassifiziert Rawls als jene Form der Nonkonformität, die zwar *an der Grenze*, *aber* immerhin noch *innerhalb der Gesetzestreue* steht: Wenngleich durch die Ausübung zivilen Ungehorsams das Gesetz gebrochen wird, so findet sich nichtsdestoweniger im öffentlichen und gewaltlosen Charakter der Handlung der Ausdruck der Gesetzestreue. Mit dem Anspruch der Gesetzestreue wird *coram publico* der Gesellschaftsmehrheit auch signalisiert, dass die Handlung des zivilen Ungehorsams

wirklich »gewissenhaft und aufrichtig ist, und sich an den Gerechtigkeitssinn der Öffentlichkeit wendet« (ThG §55, 403).

Ad 2: Welche Gründe lassen sich nun für den zivilen Ungehorsam anführen? Das heißt: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit er als in einem demokratischen System als gerechtfertigt angesehen werden kann? Rawls nennt hier insgesamt *drei Bedingungen*, die mindestens erfüllt sein müssen, soll sich ziviler Ungehorsam als politischer Akt, der sich an den Gerechtigkeitssinn der Mitglieder einer Gesellschaft richtet, in einem demokratischen System rechtfertigen lassen:

- ▷ die *Beschränkung* des zivilen Ungehorsams auf schwere und *eklatante Verletzungen des Grundsatzes der gleichen Freiheit* sowie des *Grundsatzes der fairen Chancengleichheit*;
- ▷ das *Scheitern* und daher die *Wirkungslosigkeit gewöhnlicher Appelle* an die politische Mehrheit, die implizieren, dass die üblicherweise vorgesehenen *legalen Korrekturmöglichkeiten versagt* haben;
- ▷ die Ausübung von zivilem Ungehorsam in einem *begrenzten Umfang*, um die grundsätzliche Achtung vor dem Gesetz und der Verfassung nicht zu zerstören und um das Forum der Öffentlichkeit mit Formen der Nonkonformität nicht zu überfordern (vg. ThG §57, 409-412).

Diese zentralen Bedingungen, an denen sich ein gerechtfertigter ziviler Ungehorsam positiv überprüfen können lassen muss und die letzten Endes in einer Urzustandsentscheidung verankert sein müssen (vgl. ThG §59, 421), sind jedoch noch nicht erschöpfend. Rawls fügt zum einen die Forderung an, dass dritte Unbeteiligte nicht geschädigt werden dürfen und zum andern, dass der im zivilen Ungehorsam zum Ausdruck gebrachte Appell auch vom Forum der Öffentlichkeit verstanden wird, was nicht zuletzt eine vernünftige Planung voraussetzt, damit auch deutlich werden kann, inwiefern der zivile Ungehorsam den eigenen Zielen oder jenen der Menschen, denen die Unterstützung zukommt, dienen kann (vgl. ThG §57, 413).

Ad 3: Was führt Rawls zur Rolle und Angemessenheit des zivilen Ungehorsams aus? Rawls setzt für diesen Aspekt die öffentliche Anerkennung der Gerechtigkeitsgrundsätze »als die Grundlagen freiwilliger Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Menschen« voraus (ThG §59, 420). Und gerade auf diese freie Zusammenarbeit in einer freiheitlichen und demokratischen Gesellschaft nimmt der zivile Ungehorsam Bezug: Mit ihm wird der Gerechtigkeitssinn der Mehrheit angesprochen und die wohlüberlegte und

aufrichtige Ansicht signalisiert, dass die Bedingungen der freien Zusammenarbeit missachtet werden oder verletzt sind. Das heißt konkret: Die Akteure zivilen Ungehorsams fordern die anderen, also die Adressen ihres Protestes, auf, die fragwürdigen und umstrittenen Regelungen nochmals zu bedenken, sich die Perspektive der Benachteiligten zu eigen zu machen und anzuerkennen, dass sie nicht erwarten könnten, das die zivil Ungehorsamen sich mit den auferlegten und als ungerecht empfundenen Bedingungen abzufinden (vgl. ThG §59, 420).

Welches Gewicht einem solchen Appell zukommt »hängt nun von der demokratischen Auffassung der Gesellschaft als eines Systems der Zusammenarbeit gleicher Menschen ab« (ThG §59, 420f). Das Verständnis der Gesellschaft als ein System der Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Mitgliedern impliziert, dass jene, denen schweres Unrecht geschieht, sich nicht zu fügen brauchen (vgl. ThG §59, 421). Folglich sieht Rawls in der Praxis zivilen Ungehorsams eine Stabilisierungskraft für ein konstitutionelles System: »Zusammen mit regelmäßigen freien Wahlen und unabhängigen Gerichten, die die [...] Verfassung auszulegen haben, trägt ein sparsamer und abgewogener ziviler Ungehorsam zur Erhaltung und Stärkung der gerechten Institutionen bei« (ThG §59, 421). Damit werden aber auch die Freiheiten in der Gesellschaft gestärkt (vgl. ThG §59, 422).

Rawls hebt nochmals hervor, dass der zivile Ungehorsam keiner sektiererischen Begründung bedarf,[168] sondern sich aus der öffentlich und gemeinsam geteilten Gerechtigkeitsvorstellung, die eine demokratische Gesellschaft kennzeichnet, ableitet: »In diesem Sinn ist eine Theorie des zivilen Ungehorsams Teil der Theorie des freiheitlichen Regierungssystems«, und stellt darüber hinaus eine Ergänzung einer rein legalistischen Auffassung der konstitutionellen Demokratie dar (ThG §59, 423).

Dem einzelnen Bürger, der einzelnen Bürgerin als autonomer Akteur in einer demokratischen Gesellschaft kommt dabei eine besondere *politisch-moralische Verantwortung* zu: Denn die Einzelperson hat zu »entscheiden, ob die Umstände zivilen Ungehorsam rechtfertigen« – was kein Entscheiden nach Belieben impliziert. Weder dürfen persönliche Interessen, noch enge politische Bindungen als Motive des zivilen Ungehorsams eine Rolle spielen (ThG §59 427f): Ein *autonom und verantwortlich handelnder Bürger* muss auf die politischen Grundsätze sehen, die für die Interpretation der Verfassung maßgeblich sind« (ThG §59 427f). In der Theorie der politischen Pflicht und des zivilen Ungehorsams ist weder das Gericht, noch die ausführende oder gesetzgebende Gewalt, sondern das gesamte Volk der

[168] Oder in den späteren Begriffen des politischen Liberalismus: keine Begründung durch umfassende Lehren.

Wählerschaft die letzte Instanz – was zählt ist in Rousseaus Terminologie: la volonté de tous.

Doch stellt die Ausübung zivilen Ungehorsams nicht auch eine *Gefahr für das Bestehen eines Gemeinwesen*, einer Gesellschaft dar? Solange die Gerechtigkeitsvorstellungen der Bürger praktisch ausreichend übereinstimmen und die Bedingungen zum zivilen Ungehorsam beachtet würden, drohe Rawls zufolge keine Anarchie. Nichtsdestoweniger lasse sich die Gefahr des Auseinanderfallens niemals ganz bannen: »Doch wenn berechtigter ziviler Ungehorsam den Bürgerfrieden zu gefährden scheint, dann trifft die Verantwortung nicht die Protestierenden, sondern diejenigen, deren Machtmißbrauch einen solchen Widerstand rechtfertigt« (ThG §59, 429).

Die Frage nach dem *Recht auf Widerstand* ist ein klassischer Topos politisch-philosophischer Reflexion. In diese Tradition sind letzten Endes auch die Ausführungen Rawls' einzuordnen. Rawls hat den ›Widerstand‹ jedoch in angepasster und zeitgemässerer Weise als zivilen Ungehorsam benannt, womit auch deutlich wird, dass zwei unterschiedliche Formen des *nonkonformen Protestes* vorliegen. Rawls ist auf der theoretischen Ebene inspiriert von *Henry David Thoreaus ›Civil Disobedience‹* aus dem Jahre 1848 und gesellschaftspraktisch zweifelsohne vom Konflikthintergrund der Bürgerrechtsbewegungen in den Vereinigten Staaten der 1960er Jahre.

Vor diesem theoretischen wie praktischen Inspirationshintergrund kann es auch nicht verwundern, dass Rawls' jüngerer Princetoner Philosophenkollege *Michael Walzer* mit ›*Obligations. Essays on Disobedience, War, and Citizenship*‹ sogar noch ein Jahr vor Erscheinen der *Theorie der Gerechtigkeit* eine eigene Schrift zu dieser Thematik verfasst hat (WALZER 1970). Mit seinen weiteren Beiträgen zur Gesellschaftskritik hat Walzer der Fragestellung neue Akzente verliehen (vgl. WALZER 1991 u. 1993).[169]

Der zeitgeschichtliche Motivationshintergrund und damit einhergehende historische Kontextualität darf aus meiner Sicht jedoch nicht dazu verleiten, die Problematik des zivilen Ungehorsams in die Vergangenheit zu verabschieden, wie dies Rainer Forst Überlegungen nahelegen zu scheinen (vgl. FORST 1998: 187)

Die enorme Relevanz der Frage des zivilen Ungehorsams drückt sich in zwei herausragenden Protestbewegungen der jüngsten Vergangenheit aus: zum einen durch die internationale Formierung der so genannten Globalisierungskritiker und zum andern durch den demonstrativen Widerstand unzähliger gegen die Irak-Politik der Vereinigten Staaten und ihre Kriegsführung 2003. Wenngleich die verschiedenen Formen des Protestes in

[169] Die Lehre vom zivilen Ungehorsam gehört zum festen Themenkanon der amerikanischen politischen Theorie (vgl. KERSTING 2001: 155)

zahlreichen demokratischen Systemen stattgefunden haben und zumindest im nationalen Maßstab mehr oder weniger der von Rawls vorausgesetzten Bedingungen entsprechen, so weisen doch beide ›Ungehorsamsbewegungen‹ auf massive Gerechtigkeitsdefizite im internationalen System hin. Global betrachtet existieren derzeit folglich keine internationalen Regime, die ihre Legitimität auf den Konsens über Grundsätze der (internationalen) Gerechtigkeit gründen könnten. Insofern haben Formen zivilen Ungehorsams einen defizitsensitiven Hinweischarakter auf eine erst noch zu schaffende politische Regime der Gerechtigkeit. Ferner dürfte mit Blick auf die zu erwartende Zunahme von sozioökonomischen Verteilungskämpfen in westlichen demokratischen Gesellschaften die zukünftige Relevanz eines zivilen Ungehorsams außer Frage stehen.

Rawls hat jedenfalls mit seinem »bemerkenswerten Lehrstück der politischen Philosophie« (KERSTING 2001: 155) zum zivilen Ungehorsam mehr als nur eine vermeintlich ›museale Problematik‹ ausgearbeitet. Seine politisch-ethischen Reflexionen können auch zukünftig dazu dienen, die Erfahrung von Ungerechtigkeit als Motivationsgrund für legitimen und zivilen Widerstand zu plausibilisieren. Dass ziviler Ungehorsam als Ausdruck grundrechtlich verbriefter Freiheiten ein wichtiges Moment im demokratischen Meinungsbildungsprozess ist, der auch berechtigten, zunächst nur von Minderheiten wahrgenommenen und artikulierten Ungerechtigkeiten, die für Gesamtgesellschaft Relevanz besitzen, dürfte der mit diesem Abschnitt verbundenen Intention Rawls entsprechen. Zu betonen ist ferner die individuelle Dimension der bürgerlichen Autonomie und Verantwortung für das Ganze, die sich letztlich nur über Kollektivierungsprozesse Gewicht zu verleihen vermag. Der qualitative Zustand einer demokratischen Gesellschaft wird sich also stets danach bemessen lassen müssen, in welcher ungehinderten Freiheit nonkonforme Protestäußerungen als Ausdruck des zivilen Ungehorsams möglich sind.

III. Rawls' Gerechtigkeitsdenken in der Diskussion. Positionen der Kritik und ihre spezifischen Fluchtpunkte

»Ein großartiger Fehlschlag!« So kommentiert Nowell-Smith *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Der Grund für dieses vermeintlich vernichtende Urteil über Rawls' Opus magnum liege vor allem bei ihm selber: Es werde dem eigenen Anspruch nicht gerecht (NOWELL-SMITH 1977: 77). Doch nicht alle, die sich kritisch mit Rawls' Entwurf einer Gerechtigkeitstheorie auseinandersetzen, ziehen ein solches Register, um ihren Einwänden in dieser Vehemenz Ausdruck verleihen. Dennoch ist weder zu leugnen, dass es keine geringe Anzahl der Kritiker gibt, noch dass die vorgebrachten Einwände als geringfügig einzustufen wären. Im Gegenteil. Vieles, von dem was an Kritik gegen Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und seine Elemente vorgebracht wurde und wird, ist nicht unberechtigt, und manches Gegenargument zieht, weil es nicht nur plausibler erscheint, sondern auch ein stärkeres Gewicht hat. Doch bei aller Kritik an Rawls wird ihm zumeist nicht die Anerkennung für sein Werk versagt: So auch letztlich von Nowell-Smith nicht, der zwar eine ganze Reihe fundierter und zum Teil aristotelisch motivierter Einwände gegen bestimmte Elemente der *Theorie der Gerechtigkeit* vorzubringen hat, der aber dennoch auch anzuerkennen weiß, dass Rawls »die gründlichste, detaillierteste und kohärenteste Darstellung der philosophischen Grundlagen der liberal-demokratischen Tradition« vorgelegt hat (Nowell-Smith 1977: 106).

Dieses Kapitel, das als wesentlichen Teil der Wirkungsgeschichte der Theorie der Gerechtigkeit und des Gerechtigkeitsdenkens Rawls' die diesem gegenüber formulierte Kritik in den Blick nimmt, besteht aus zwei Teilen: Zunächst soll es in einem ersten Teil darum gehen, die Grundströmungen der vorgebrachten Kritik zu erfassen und knapp zu skizzieren, dann wendet sich ein zweiter Teil exemplarisch zwei kritische Positionen zu. Vorgestellt werden zum einen Einwände, wie sie Jürgen Habermas geltend gemacht hat, zum andern die von Martha Nussbaum formulierte Kritik.[170]

[170] Mit Habermas und Nussbaum werden nicht nur zwei zentrale Protagonisten der politischen bzw. Sozialphilosophie der Gegenwart in den Blick genommen. Beide verbindet überdies, dass sie sich mit ihren Einwänden gegenüber Rawls nicht in Fundamentalopposition zu ihm sehen, sondern auch bemüht sind Berührungspunkte und Verbindendes aufzuzeigen. Für Habermas spricht auch, mit ihm ein prominenter Vertreter der deutschen Geistes-

1. Ein Panorama der Kritik

Die kritische Auseinandersetzung mit Rawls' politischer Philosophie insgesamt und seinem Gerechtigkeitsdenken insbesondere kann nun auf eine Materialfülle zurückgreifen, die mehr als eine einzelne Studie zu füllen vermag. Denn wer immer sich mit Rawls auseinandersetzt, bringt bei allem Wohlwollen immer auch Einwände oder Kritikpunkte vor. Nicht selten in der Absicht, eine Rawls'sche Konzeption zu modifizieren oder eine Alternative vorzuschlagen. Das konstruktive Moment hat folglich auch in der kritischen Auseinandersetzung mit Rawls einiges Gewicht.

Eine systematisch aufbereitete Synopse der Kritik lässt allerdings noch auf sich warten. Das heißt, es gibt bislang keine Studie, die sich ausschließlich der Darstellung, Analyse und ihrerseits kritische Interpretation der zahlreichen, ganz unterschiedlich ausgerichteten Kritikpositionen widmet. Kritik an Rawls konzentriert sich zumeist ausschließlich auf den Gesichtspunkt, auf den es vom je eigenen politisch-philosophischen Standpunkt und für die jeweils spezifische Themenperspektive ankommt.

Vereinzelte Systematisierungsversuche als Teile in umfangreicheren Gesamtdarstellunge zu Rawls spiegeln sich wider in der groben Zweiteilung von Kritik seitens der ›*libertarians*‹ einerseits und Kritik der ›*communitarians*‹ andererseits (vgl. KERSTING 1993: 163-198; vgl. POGGE 1994: 177-189). Beide Kritikströmungen lassen sich aus meiner Sicht ganz unterschiedlichen Phasen der Rawls-Rezeption zuordnen: Während die libertäre Kritik bereits dicht folgendend auf das Erscheinen der *Theorie der Gerechtigkeit* einsetzt, betritt die kommunitaristische Kritik erst in den 1980er Jahren die akademische Arena.

Das nachfolgende Panorama der Kritik schließt an diese konventionelle Zweiteilung an, ergänzt aber darüber hinaus die feministisch-ethische Kritikposition, der gegenüber den ersten beiden Kritikpositionen, die hier nur knapp und zusammenfassend dargestellt werden sollen, die größere Aufmerksamkeit gilt.

---

wissenschaften zu Wort kommt, für Nussbaum, dass sie zumindest teilweise die Anliegen einer feministisch-ethischen Kritik befördert. Zudem wurden beide noch nicht in der vorliegenden Form in eine grundlegende Studie zu Rawls' Gerechtigkeitsdenken einbezogen.

a. Mehr Freiheit! – Zur Kritik der ›Libertarians‹

Den bunten Reigen der Kritik eröffnete *Robert Nozick*, der *mit Anarchy, State, and Utopia* einen libertären Gegenentwurf zu Rawls' Theorie der Gerechtigkeit vorlegte (NOZICK 1974). Er unterzieht vor allem drei Punkte seiner Kritik: *Erstens* problematisiert er die konsequenzialistische Ausrichtung der Gerechtigkeitsnormen: Soll ein bestimmtes Verteilungsprofil durchgesetzt werden, dann lässt es sich nicht vermeiden, sich über bereits bestehende Eigentumsrechte hinwegzusetzen. Zudem sind selbst nach einer ersten *korrektiv-distributiven Umverteilung* immer wieder aufs Neue derartige redistributive Eingriffe erforderlich, um das normative Vereitungsprofil aufrecht zu erhalten (vgl. NOZICK 1974; vgl. POGGE 1994: 177f).[171] Somit werden bei Rawls letztlich die *Ärmeren bevorzugt*: Sie bekommen mehr als ihnen gemessen an ihrem Beitrag eigentlich zustehen würde.[172]

Zweitens profitieren aus Rawls' gerechtigkeitstheoretischem Ansatz die *Unbegabten*: Sie bekommen die für sie *bestmögliche sozioökonomische Ordnung*. Für Nozick wäre es jedoch begründeter, für die Distribution nur jene Güter oder Vorteile zu berücksichtigen, die sich tatsächlich aus der Zusammenarbeit ergeben. Was jedoch die ›Begabten‹ bzw. die ›Unbegabten‹ jeweils für sich erarbeiten, soll nicht zur gemeinsamen Distributionsmenge gehören. Der *dritte Kritikpunkt* bezieht sich auf eine von Rawls missverständliche Beschreibung des *Differenzprinzips*, die darauf abzuzielen scheint, dass die Verteilung der natürlichen Gaben gewissermaßen als »Gemeinschaftssache« oder »als öffentliches Gut« betrachtet werden könne (vgl. ThG §17, 122; §29, 205). Davon abgesehen, dass die Rawls'sche Grundgüterliste die natürliche Ausstattung der Gesellschaftsmitglieder (zum Teil problematischerweise) nicht einbezieht, bewirkt Rawls' Differenzprinzip eine austarierende Anpassung an die ›Begabungsprofile‹: Die sozioökonomische Mindestposition gilt es zu optimieren. Demgegenüber liegt es in Nozicks Argumentationslinie, Distributionen begabungsproportional durchzuführen. Einfach gesagt: Wer mehr kann, der soll auch mehr bekommen – unabhängig, ob davon andere profitieren oder nicht (vgl. POGGE 1994: 183).

---

171 Im Hintergrund steht ein historische Konzeption, die einzig und allein als Kriterium die Frage zulässt, ob das Zustandekommen einer gegebenen Verteilung moralisch akzeptabel ist (vgl. POGGE 1994: 178).

172 Pogge weist ausdrücklich auf ein wiederkehrendes »populäres« Missverständnis hin: Rawls Gerechtigkeitskonzeption sei keineswegs darauf angelegt, um als praktische Handlungsanleitung für eine staatsinterventionistische Umverteilung zu dienen, sondern um die Präferenz für ein bestimmte gerechtigkeitsethisch fundierte Grundordnung zu artikulieren (vgl. POGGE 1994: 178).

Stellt man Rawls und Nozick auf einer grundsätzlichen Ebene gegenüber, so bietet Rawls' Theorie die Legitimation des Sozialstaates mit der Option zur Redistribution, während Nozicks sozialstaatskritischer Gegenentwurf jegliche Umverteilungspolitik als Rechtsbruch mißbilligt. Kersting sieht in Nozicks wohlfahrtspolemischem Ansatz, den er selbst als ›*entitlement-theory*‹ (Anspruchstheorie) deklariert, eine einzige Herausforderung unserer moralischen Überzeugungen:

»Impliziert das Common-sense- Verständnis von sozialer Gerechtigkeit die Unerläßlichkeit staatlicher Umverteilung, so ist für Nozick jede Umverteilung schlichter Rechtsbruch. Entsprechend gilt ihm jede Besteuerung, die über das Maß des für die Finanzierung staatlicher Schutzleistungen hinausgeht, als blanker Diebstahl. Seine Philosophie ist das Sprachrohr jener Besitzbürger und *beati possedentes*, die glauben, im Sozialstaat unter die Umverteilungsräuber gefallen zu sein« (KERSTING 1993: 166; hvg. i.O.).[173]

Nozicks Kritik läuft schlussendlich auf einen Gegenentwurf hinaus, der dem Individuum größtmögliche Freiheiten einräumt und für staatliches Handeln nur minimale Eingriffsmöglichkeiten vorsieht.

Die Position des Libertarianismus, die politisch-philosophisch einzig und allein den ›Nachtwächterstaat‹ als legitim erachtet, und wirtschaftspolitisch eine Laissez-faire-Marktwirtschaft favorisiert, hebt sich deutlich von der gerechtigkeitsethischen Konzeption Rawls' ab, die sich trotz ihrer liberalen Herkunft dem Sozialen verpflichtet weiß.[174]

b. Mehr Gemeinschaft! – Zur kommunitaristischen Kritik

Um den Kommunitarismus ist es in den letzten Jahren erstaunlich still geworden. Dabei gab es Anfang bis Mitte der 1990er Jahre geradezu einen ›Run‹ auf seine Thesen. Nicht nur in der Sozialphilosophie kam es zu einer intensiven Debatte unter dem Stichwort der ›*Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse*‹[175], sondern auch in der politischen Praxis wurden die kommunitaristischen Impulse zur Förderung bürgerschaftlichen Engagements und Gemeinsinn fruchtbar gemacht.[176] Überdies waren die Protagonisten der

---

173 Nozick hat sich inzwischen vom Saulus zum Paulus gewandelt und mit seiner Schrift ›Vom richtigen, glücklichen und guten Leben von seiner libertären ›Jugendsünde‹ distanzierend neu positioniert (NOZICK 1991).

174 Stichwort ›Sozialdemokratischer Liberalismus‹.

175 Siehe hierzu vor allem: HONNETH (1991;1993); AVINERI/DE-SHALIT (1992).

176 Von den einschlägigen Publikationen, die sich mit dem Kommunitarismus auseinandersetzen und sein Profil dokumentieren, sind herausgehoben zu nennen: HONNETH (1993),

kommunitaristischen Strömung aus Übersee gern gesehene Key-note-speakers bei wissenschaftlichen Symposien ebenso wie Diskussionspartner in politischen Foren.

In welcher Weise ist nun John Rawls und sein Gerechtigkeitsdenken in diese akademische wie politische Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus involviert? Genau genommen gehört Rawls zu den Impulsgebern für die Entwicklung kommunitaristischer Positionen. Seine Konzeption des Individuums und seine deutliche Zurückhaltung gegenüber der Idee der Gemeinschaft führten nicht nur zu Kritik dieser Konzeptionen in seinem Ansatz, sondern auch zur Gestaltung eigener kommunitaristischer Konturen in diesen Fragen.

Michael Sandel wird mit seiner Kritik nicht selten an erster Stelle genannt (SANDEL 1982): Sandel interpretiert Rawls dahingehend, dass dieser mit seiner Theorie des moralischen Subjekts, wie er es für das Urzustandsdesign entwirft, ein Wesen schaffe, das ohne konstitutive Bindungen dastehe.[177] Demgegenüber betont Sandel »die Konstitution der personalen Identität – und die Möglichkeit der Selbstdefinition des Selbst – durch die Mitgliedschaft in Gemeinschaften [...]«; Sandels »Begriff des ›*konstituierten Selbst*‹, das seine Identität einer ›konstitutiven‹ Gemeinschaft verdankt, verneint die Möglichkeit einer von dem geteilten Vokabular einer Gemeinschaft und einem Hintergrund gemeinsamer Praktiken und Überzeugungen getrennt wahrnehmbaren Identität« (FORST 1994: 25; vgl. SANDEL 1982: 172)

Zu Strömung des Kommunitarismus wird auch *Michael Walzer* gezählt, dessen intellektuelle Biographie gewisse thematische Parallelen zu John Rawls aufweist. Mit *Sphären der Gerechtigkeit* hat Walzer einen eigenen gerechtigkeitstheoretischen Entwurf vorgestellt (WALZER 1994). Sein Grundgedanke, mit dem er sich ausdrücklich gegen Rawls richtet: Eine plurale und in Lebenssphären ausdifferenzierte Gesellschaft kann nicht von einem singulären Gerechtigkeitsgrundsatz oder Set an Grundsätzen reguliert werden. Jede Sphäre generiert ihre eigenen Distributionsprinzipien entsprechend zur sozialen Bedeutung der in ihr zu verteilenden Gütern (vgl. Walzer 1994: 12; 26-30). Nun wendet sich Walzer mit seinem gerechtigkeitstheoretischen Ansatz gegen einen moralphilosophischen Universalismus. Partikuläre

---

REESE-SCHÄFER (1994), ZAHLMANN (1994), BECKMANN/MOHRS/WERDING (2000), HAUS (2003).

177 Rainer Forst hat Sandels Kritik an Rawls systematisch und sehr differenziert aufgearbeitet (vgl. FORST 1994: 23-35) und kommt zu folgendem Fazit: »Während Rawls [...] versucht die Ansprüche der Individuen an die Gesellschaft nach Gerechtigkeitsgrundsätzen zu beurteilen, denen alle von einem fairen Standpunkt aus zustimmen könnten, verabsolutiert Nozick die (›natürlichen‹) Ansprüche einzelner gegen den Gesichtspunkt sozialer Gleichheit, und Sandel verabsolutiert spiegelbildlich dazu den vorgängigen Anspruch einer Gemeinschaft gegenüber ihren Mitgliedern« (FORST 1994: 35).

Differenz, kontextuelle Identität und historische Hermeneutik sind jene Elemente, die er diesem entgegenstellt, und die zum bestimmenden Grund dafür werden, was nicht unbedingt für alle, aber in jedem Falle ›für uns‹ gut ist (vgl. WALZER 1992). Diese normative Ausrichtung an einem gemeinschaftlichen ›Wir‹ rechtfertigt die Zuordnung Walzers zur wohlgemerkt facettenreichen Strömung des Kommunitarismus (vgl. auch WALZER 1993).

Zugespitzt auf die Gerechtigkeitsfrage geht es der Kontroverse zwischen einem Rawls'schen Liberalismus und dessen kommunitaristischen Widersachern folglich um die Streitfrage, »ob bei der Gerechtigkeitsfindung innerhalb einer Gesellschaft den *Rechten des Individuums* der Vorrang zuerkannt werden soll oder aber den gruppenspezifischen Konzeptionen des *gemeinschaftlichen Guten*« (HORN 1996: 8).

Mit Kersting lassen sich drei Problemfelder der Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus zusammenfassen (vgl. KERSTING 1993: 186f):

- ▷ *Erstens* die Frage nach einer angemessenen *politischen Anthropologie*: Das vielzitierte ›unecumbered self‹ und das sozial konstituierte Selbst, das atomistische Individuum und das kontextuell verwurzelte Subjekt stehen sich hier gegenüber.
- ▷ *Zweitens* ergibt sich für die *normative Grundorientierung* der politischen Philosophie die Alternative zwischen einerseits einem Gerechtigkeitsdenken, das dem Rechtsbegriff Vorrang einräumt und andererseits einem am Begriff des Guten und *bonum commune* ausgerichteten teleologischen Denken.
- ▷ *Drittens* schließlich steht der *Theoriestatus der politischen Philosophie* überhaupt zur Frage: Kann ihre Programmatik eine rechtfertigungstheoretische Begründungsaufgabe zur Formulierung eines universalen moralischen Prinzips zum Inhalt haben oder muss sie sich mit einer hermeneutischen Interpretation tradierter Lebensformen und Wertmuster zur kulturellen Selbstverständigung einer Gemeinschaft begnügen?

Auf John Rawls bezogen dürfte klar sein, in welche Richtung das Pendel jeweils ausschlägt. Es sollte jedoch aus meiner Sicht nicht übersehen werden, dass sich Rawls auf keinem der drei Problemfelder exklusiv für das liberale Profil der politischen Philosophie entschieden hätte. Zu Rawls' politisch-philosophischem Programm, ja zu seinem Gerechtigkeitsdenken gehören, so meine These, von Anfang an, Elemente, die man aus heutiger Sicht als kommunitaristisch kennzeichnen könnte. Weder verwirft er den Begriff des

Guten, noch ist sein Rückgriff auf den Common sense und allgemeine Gerechtigkeitsvorstellungen frei von soziokultureller Hermeneutik. Deswegen greift meines Erachtens auch der Vorwurf einer kommunitaristischen Konversion oder Anpassung ins Leere, wie er seit dem Erscheinen von Politischer Liberalismus vorgebracht wurde. Der einzig neuralgische Punkt dürfte Rawls' Urzustandsakteur unter dem Schleier des Nichtwissens bleiben. Wenn man jedoch bereit ist, diesen ausschließlich in seiner begründungstheoretischen Funktion zu sehen, müsste sich bei dieser fokussierten Betrachtungsweise jedes kommunitarisches Bedenken erübrigen. Eine andere Frage ist allerdings, ob die Urzustandsreflexion als solche ein angemessenes Element zur Findung von Gerechtigkeitsprinzipien sein kann. Allerdings verweist die Frage nach dem Akteur, Subjekt, Individuum, Selbst oder was immer die Terminologie an Begriffen dazu bereit gestellt hat, auf die grundsätzliche und kontroverse Frage nach dem angemessenen oder richtigen *Menschenbild* der politischen Philosophie.[178] Vermutlich ist es auf die Verquickung von normativer Begründungsabsicht und deskriptiver Sozialanthropologie zurückzuführen, dass letztlich die Frage nach der Stellung des Individuums in den unterschiedlichen Theorieansätzen kontrovers bleiben wird. Denn:

»Die Priorität des Selbst gegenüber seinen Zwecken, Wertvorstellungen und Verpflichtungen versteht der Kommunitarist als eine sich selbst wollende Freiheit, die der uneingeschränkten monologischen Wahlfreiheit einen inneren Wert beimißt und radikale Bindungslosigkeit verlangt, die keine konstituierenden und daher unverfügbaren Ziele und Wertorientierungen zulässt. Für diese Freiheit besitzen alle Bestimmungsmöglichkeiten des privaten und des öffentlichen Lebens gleiche Gültigkeit, da jede objektive Vorzugsordnung und jede prägende Situiertheit die individuelle Entscheidungsfreiheit einschränken würde. Menschen dieser Art, die ihre Ziele, Überzeugungen und Vorstellungen eines guten Lebens nach dem Modell eines äußeren Besitzverhältnisses verstehen, sind, so wendet der Kommunitarist zu Recht ein, ohne jede Bildung und moralische Tiefe, charakterlos und zu keinem sittlichen Engagement fähig. Keine Konzeption eines guten, glückenden Lebens kann sich vernünftigerweise einem Freiheitsideal verschreiben, das die eigene Identitätsbildung willkürlich macht und die sozialen Situierungen auswürfelt« (KERSTING 1993: 190).

Die kommunitaristische *Priorisierung der sozialen Konstituiertheit* des personalen Lebens muss Kersting zufolge am Kantischen Argument von der mangelnden Universalisierbarkeit der individuellen Konzepte eines guten Lebens scheitern. Bei aller Anerkennung der gesellschaftlichen Vermitteltheit von Vorstellungen guten Lebens sieht er dennoch hinreichend Gründe dafür

---

[178] Siehe hierzu die Vergleichsstudie zu Rawls und Walzer von SEIBERT (2004).

gegeben, »die Verfassung einer wohlgeordneten Gesellschaft auf formale Rechtsprinzipien zu gründen, die strikte ethische Neutralität üben und jedem individuellen Konzept eines gelingenden Lebens gleiches Recht zu billigen« (KERSTING 1993: 197). Insofern ist es für Kersting ein

»grundlegender Irrtum des Kommunitarismus, die Konzepte der Gerechtigkeit und des Guten als kategoriale Rivalen zu betrachten und die Sozialontologie in den Rang des Schiedsrichters zu erheben. Das Rechte und das Gute konkurrieren nicht um die normative Vormachtstellung in einem umfassenden, alle gesellschaftlichen Bereiche homogenisierenden moralischen Diskurs. [...] Damit sich die Sprache des Guten in den Prozessen personaler und kollektiver Identitätsbildung entfalten kann, muss die Sprache des Rechts und der Gerechtigkeit die gesellschaftlichen Bedingungen individueller Autonomie garantieren, einen Bereich gesellschaftlicher Öffentlichkeit konstituieren und Freiräume legitimer Selbstverwirklichung kenntlich machen und schützen« (KERSTING 1993: 198).

Das aber ist nicht anderes als Rawls pur. Und gerade ein solches Verfassungsprofil lässt sich auf genau genommen auf der Urzustandsentscheidung errichten. Denn wenngleich die Entscheidungssubjekte ihre besonderen Bindungen nicht kennen, so wisse sie doch, dass sie solche in der wirklichen Gesellschaft besitzen und werden daher eine solche Grundordnung einrichten, die diesen Partikularitäten soviel Gestaltungsraum wie nur möglich gibt (vgl. POGGE 1994: 187). Garantieren liberale Gesellschaften Rawls'scher Prägung mit der auf Neutralität verpflichteten Verfassung das Wachsen und Gedeihen von Wertegemeinschaften, die sich auf partikuläre Konzeptionen des Guten und somit auf umfassende Lehren gründen? Nein. Und genau hier setzt ein empirisch-soziologischer Einwand der Kommunitaristen an: Die verfassungsmäßige neutrale Grundordnung präge die Kultur und infolgedessen führe der Liberalismus gerade dazu, dass »partielle Gemeinschaften und tiefe Bindungen einfach nicht gedeihen, wieviel Raum auch immer für sie verfügbar sein mag« (POGGE 1994: 188). Nun schließt Rawls Wertewandel und Werteverlust nicht aus: Denn jede soziale Welt wird wertvolle Lebensformen im Laufe der Zeit verlieren und andere werden nicht gedeihen. Nicht einmal ein faire Chance, die das Bestehen sichern würde, lasse sich gewährleisten. Rawls stellt jedoch die grundsätzliche Überlegung an, dass das Nicht-Überleben umfassender Konzeption des Guten möglicherweise auch auf die Nicht-Übereinstimmung mit demokratischen Werten zurückzuführen sei. Dann allerdings wäre zu fragen, »ob die entsprechenden Lebensformen unter anderen historischen Bedingungen bestehen blieben und ob ihr Verschwinden zu bedauern ist« (VRIG 383).

c. Mehr Fürsorge! – Zur feministischen Kritik[179]

Der Einfluß von Frauen auf Rawls' Theoriebildung und Gerechtigkeitsdenken lässt sich mitunter biographisch festmachen: Zunächst dürfte Rawls' Philosophie durch das politische Engagement seiner Mutter geprägt worden sein; aber auch seine Frau und Töchter trugen mit Sicherheit zur Sensibilisierung für feministische Anliegen bei. Vielleicht wird man dazu neigen, Rawls' Forderung nach Gleichberechtigung als zu allgemein einzuschätzen, ebenso wie sein Bestreben, dass seinen Töchtern die Möglichkeit zum Studium eröffnet werden sollte – eine Chancengleichheit, die für Frauen seiner Generation alles andere als eine Selbstverständlichkeit war (POGGE 1994: 12). Wenngleich nun Rawls durchaus sensibilisiert war für feministische Anliegen im weitesten Sinne, so zog seine politische Philosophie dennoch eine feministisch-ethisch motivierte Kritik auf sich.

Zwei Fragen leiten unser Interesse an der feministisch-ethischen Auseinandersetzung: Welche Rawls'schen Konzepte werden kritisiert? Und: Gibt es dennoch konstruktive Anschlussmöglichkeiten einer feministischen Ethik an das Gerechtigkeitsdenken von John Rawls?

Wir finden relativ rasch eine Spur feministischer Rawls-Kritik, wenn wir nach der grundsätzlichen Kritik des Feminismus an klassischen Ansätzen der Moralphilosophie fragen. Schnell stoßen wir auf grundlegende Einwände gegenüber universalistischen Ethikkonzepten, die vom Standpunkt eines feministischen Kontextualismus vorgebracht werden. Dem *ethischen Universalismus* wird *vorgeworfen*, er sei

▷ *kontextvergessen*, insofern er sich als unfähig erweist, sich auf *kontextuelle Bedingungen* und *besondere Handlungssituationen* einzu-

[179] Bei bisherigen Gesamtdarstellungen und Einführungen zu Rawls fällt auf, dass zwar mit liberalistischer und kommunitarischer Reaktionen entscheidende Positionen der Kritik dargestellt werden, die Position einer feministisch-ethischen Auseinandersetzung jedoch ausgeblendet oder übergangen wird (vgl. POGGE 1994; vgl. KERSTING 2001). Nimmt man einschlägige Publikation in den Blick, so lässt sich konstatieren, dass feministisch-ethisches Denken in aller Regel von Frauen geleistet wird, es ist also in seiner öffentlich-philosophichen Artikulation eindeutig geschlechtsspezifisch. Vielleicht mag dies auch eine Erklärung dafür sein, dass die zumeist von Männern publizierten Einführungen oder Grundlegungen zu John Rawls und seine politische Philosophie, keine Sensibilität für die Kritik aus feministisch-ethischer Perspektive haben; vielleicht liegt dem auch eine aus meiner Sicht falsch verstandene gender-betonte Arbeitsteilung zugrunde.

lassen und diese für das ethische Urteilen und Handeln zu berücksichtigen;

- ▷ somit blind für *Differenzen* und *Besonderheiten* sowie in seiner Rigidität lebensfremd;
- ▷ *abstrakt* und *absolutheitsversessen*;
- ▷ *exklusiv kognitivistisch*: Aspekte der Gefühle, des Mitleids, der Anteilnahme, der Zuwendung und der Fürsorge werden ausgeblendet (vgl. WENDEL 2003: 37f).

Anzumerken ist an dieser Stelle, dass die Einwände gegenüber dem ethischen Universalismus keineswegs ein Proprium feministischer Positionen sind, sondern nicht zuletzt auch von kommunitaristischen Denkern geteilt werden. Die Kritik am Universalismus in Ethikkonzeptionen ist innerhalb des Reflexionskontextes feministischer Denkens alles andere als unumstritten.

Da sich allerdings Rawls explizit einem universalistischen Ansatz verschrieben hat, ist es unübersehbar, dass die gegen den ethischen Universalismus vorgebrachten Einwände auch bei ihm ins Ziel treffen. Noch deutlicher werden dürfte dies in der Auseinandersetzung mit den Prämissen und Intentionen kontraktualistischen Denkens, das ohnehin eng mit universalistischer Ethikbegründung verbunden ist, ein. Während das Vertragsdenken ausgeht von einem individualistischen Rationalitätsmodell, und Moral sich hierbei als Ergebnis eines vorteilsoptimierenden Konsenses der Eigeninteressen unter den Beteiligten versteht, akzentuiert eine feministisch-ethische Perspektive die im traditionellen Kontraktualismus nicht enthaltenen »Beziehungen zu abhängigen, schwächeren und auf Hilfe angewiesenen Menschen« (PAUER-STUDER 2002: 348). Der Symmetrie des fiktiven Kontraktualismus stellt die feministische Ethik die Asymmetrie realer Lebenswelten und sozialer Beziehungen kritisch gegenüber.[180] Herlinde Pauer-Studer erläutert hierzu:

»Die Motivation zur Kooperation zwischen egoistischen Individuen stellt sich zwingend nur dann her, wenn beide Seiten daraus Vorteile ziehen können. Dies verlangt, dass sie zu gleichen Bedingungen in den Kooperationsvertrag einzutreten vermögen. Doch diese Kooperationsgleichheit ist in der Realität nicht gegeben. Eine Reihe von Personen – Kleinkinder, alte, kranke und behinderte Menschen – sind

---

[180] Zur *Kritik an vertragstheoretischen Konzepten* bei gleichzeitiger Betonung der Bedeutung von asymmetrischen Beziehungsgefügen vgl. v.a. HELD (1987; 1993: 192ff), CONRADI (2001: 141ff).

anderen an Kräften weit unterlegen und sind auf deren Hilfeleistung angewiesen. Sie vermögen nicht in einem kooperativen Austausch von Leistungen und Vergütungen anderen etwas für ihre Zuwendung zurückzugeben« (PAUER-STUDER 2002: 348).

Vergegenwärtigt man sich jene Grundmerkmale, die Rawls für die Beteiligten im Urzustand festgelegt hat, hier vor allem die Kooperationsfähigkeit so wird schnell deutlich, dass hier unweigerlich einer der zentralen Angriffspunkte einer feministischen Ethik freiliegt.

Innerhalb seiner Konzeption durchaus stimmig, stellt die Einschränkung auf symmetrische Beziehungen und Ausblendung asymmetrischer Beziehungen ein nicht zu leugnendes Problem für die Plausibilität seines Rechtfertigungsansatzes dar. Es ist kein geringer Teil an Personen, die durch die symmetrische Gestalt der Vertragsfindung nicht repräsentiert, ja im Prinzip ausgeschlossen werden. In welcher Form sich die Kritik konstruktiv zuspitzen lässt, zeigt der Blick auf Martha Nussbaums Ansatz (siehe nachfolgenden Abschnitt 3.).

2. JÜRGEN HABERMAS: »DISSENS IN DEN ENGEN GRENZEN EINES FAMILIENSTREITES«?[181]

a. Bewunderung für Rawls' Projekt

Habermas hat sich – zumindest in intensiver Weise – erst erstaunlich spät mit John Rawls und dessen Theorie auseinandergesetzt. Es gibt zwar Referenzen unterschiedlichen Umfangs zu Rawls in den Publikationen der 1980er und der frühen 1990er Jahre. Neben der extensiveren Bezugnahme auf Rawls in einem der zentralsten Texte für Habermas' Diskursethik (HABERMAS 1991), findet die entscheidende Auseinandersetzung jedoch erst Mitte der 1990er Jahre statt.[182] Wenngleich die Ansätze der beiden Denker einen moralphilosophischen Impetus aufweisen, dürfte ein Grund für die relativ späte intellektuelle Kontroverse darin liegen, dass sich beide Philosophen, da sie letztlich von sehr unterschiedlichen theoretischen Ansätzen und Problemstellungen ausgehen (Gerechtigkeitsdenken vs. Kommunikationsparadigma), erst mit den thematischen Motiven ihrer jüngeren Schriften aufeinander zu bewegt haben: John Rawls durch die ›Modernisierung‹ seiner Theorie zum *Political Liberalism* (siehe Kap. IV), Jürgen Habermas mit einer diskursethisch fundierten, systematischen und umfassenden *Theorie des Rechtsstaats* (vgl. Forst 1999: 105). Exemplarisch für die Annäherung lässt sich der Rawls'sche-Habermas'sche Begriff des *›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹* als eine Ideenbrücke zwischen beiden Denkern deuten.[183]

---

[181] So HABERMAS 1996b: 65f.

[182] Detlef Horster vermerkt, dass Habermas seit Beginn der 1990er Jahre eine intensivere Auseinandersetzung als bislang mit amerikanischen Philosophen aufgenommen hat; er nennt ausdrücklich Charles Taylor, Ronald Dworkin und John Rawls (HORSTER 2001: 8). Blickt man auf einschlägige Publikationen sowie auf die Referenzen in den Schriften der genannten Autoren dann dürfte sich auch umgekehrt die Rezeption Habermas' seit diesem Zeitpunkt verstärkt haben. Ohnehin hat sich zu Habermas im letzten Jahrzehnt eine beachtliche internationale Wirkungsgeschichte entfaltet, die sich nicht zuletzt an den zahlreichen Übersetzungen seiner Schriften in andere Sprachen wie etwa auch an den Ehrendoktoraten in aller Welt ablesen lässt.

[183] Wenngleich Rawls den Begriff des *»öffentlichen Vernunftgebrauchs«* anders versteht und differenziert als Kant, so rekurriert er dennoch auf dessen ursprüngliche Unterscheidung zwischen einem öffentlichen und privaten Gebrauch der Vernunft (IMMANUEL KANT, *Was ist Aufklärung?;* siehe hierzu die 6. Vorlesung in PL, insbesondere §1; S. 313, Fn. 2 u. 3 mit Hinweisen zu einschlägiger Literatur).
Lutz Wingert und Klaus Günther machen (im Vorwort der von ihnen herausgegebenen Habermas-Festschrift) deutlich, dass insbesondere mit Blick auf das mit *›Diskursphilo-*

Obwohl Habermas gerade nicht den Begriff der Gerechtigkeit zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nimmt, weist seine normative Rechts- und Staatstheorie durchaus Berührungspunkte mit liberalen Gerechtigkeitstheorien auf, zu denen auch Rawls' Theorie der Gerechtigkeit zu zählen ist. An die Stelle des politisch-ethisch intonierten Gerechtigkeitsbegriffs rückt bei Habermas ein *normativ gehaltvoller Begriff der Demokratie*; denn ihm zufolge darf und kann sich die Philosophie nicht die monologisch inszenierte Rolle des Experten für Gerechtigkeitsfragen zuschreiben. Gerechtigkeitsrelevante Fragen zu diskutieren und zu normativen gesellschaftlichen Regelungen zu gelangen, die für alle Betroffenen akzeptabel sind, ist eine Aufgabe, die von den Mitgliedern des Gemeinwesens selber in der Form von realen *demokratischen Verfahren* übernommen werden muss (vgl. SCARANO 2002: 350). Expliziert wird der Gedanke der prozedural profilierten Selbstgesetzgebung durch die für Habermas zentrale Idee einer *Diskursethik*, die sich – wie Forst es notiert – der Auffassung verdankt, »dass moralische Geltungsansprüche nur in einer bestimmten Form des praktischen Diskurses begründet werden können, in dem sich gleichberechtigte Teilnehmer ohne den Ausschluss Einzelner oder bestimmter Argumente darüber verständigen, ob eine allgemeine Normbefolgung für eine jede betroffene Person gleichermassen akzeptabel ist« (FORST 1999: 118).[184]

In seiner subtilen und differenzierten Auseinandersetzung mit Rawls würdigt Habermas nun ausdrücklich, dass es Rawls gelungen sei, »die lange Zeit verdrängten moralischen Fragen als Gegenstand wissenschaftlich ernst zu nehmender Untersuchungen« zu rehabilitieren (HABERMAS 1996b: 65). Diese Würdigung stammt aus einem Beitrag, der besonders aufschlußreich ist für Habermas' Kritikposition; er verfaßte diesen zunächst für das ›*Journal of Philosophy*‹ und publizierte dann die deutsche Fassung in seinen Studien zur politischen Philosophie ›*Die Einbeziehung des Anderen*‹[185] (HABERMAS 1996a: 65-94). Mit dieser ›Auftragsarbeit‹ wurde ihm – wie Habermas selbst formuliert – die »Rolle des Opponenten« zugedacht. Diese Rolle veranlasste Habermas nunmehr dazu, »tentative Bedenken zu Einwänden zuzuspitzen« (HABERMAS 1996b: 67). Habermas rechtfertigt diese Zuspitzung »mit der freundschaftlich-provokativen Absicht [...], den nicht leicht überschaubaren

---

sophie‹ oder ›*Diskurstheorie*‹ etikettierte Werk Habermas' der *Zusammenhang zwischen Diskurs und Öffentlichkeit* nicht aus dem Blick geraten darf: »Der diskursive Weg zu Einsichten, der von Gründen markiert wird, ist ein öffentlicher Weg. Vernunft, verstanden als Fähigkeit, Gründe in Ansehung der Frage zu geben, ob diese Aussage oder jene, ob dieses Tun oder jenes richtig ist – Vernunft ist wesentlich öffentlich« (WINGERT/GÜNTHER 2001: 7).

184 Siehe hierzu insbesondere HABERMAS 1991a.

185 Horster klassifiziert dieses Werk als »ausgearbeitete und vollendete Form seiner Moralkonzeption« (HORSTER 2001: 8).

Argumentationshaushalt einer hoch komplexen und wohldurchdachten Theorie so in Bewegung zu setzen, dass sie ihre Stärken zu Geltung bringen kann« (HABERMAS 1996b: 67). Allein diese Formulierung signalisiert, dass Habermas dem Werk Rawls' grundsätzlich positiv zugetan ist; mehr noch: Habermas äußert sogar, dass er dessen »Projekt bewundere, seine Intentionen teile und die wesentlichen Ergebnisse für richtig halte« (HABERMAS 1996b: 65). Nichtsdestoweniger formuliert Habermas eine ganze Reihe an Einwänden. Seine Hauptzweifel konzentrieren sich darauf »ob Rawls seine wichtigen und [...] zutreffenden Intuitionen stets auf die überzeugendste Weise zur Geltung bringt« (HABERMAS 1996b: 66). Die Einwände, die Habermas im Einzelnen vorträgt, richten sich daher weniger gegen das Rawls'sche Projekt als solches »als vielmehr gegen einige Aspekte seiner Durchführung« (HABERMAS 1996b: 66). So befürchtet Habermas, dass Rawls der Klarheit seines eigenen Ansatzes dadurch schade, indem er Zugeständnisse an philosophische Gegenpositionen macht (HABERMAS 1996b: 66).

Die konkrete Kritik, die Habermas in konstruktiver Intention vorbringt, setzt immanent an, das heißt Habermas geht an verschiedene Elemente der Theorie Rawls' rekonstruierend und kritisch nach-denkend heran, um deren Schwachpunkte zu verdeutlichen und womöglich im eigenen Denkansatz zu überwinden. Dabei hat Habermas nicht nur die *Theorie der Gerechtigkeit* in ihrer Fassung von 1971 im Blick, sondern geht vom state of the art in Rawls' Gedankengebäude aus, wie es Mitte der 1990er Jahre vorzufinden ist. Da Habermas somit auch auf jüngere Begrifflichkeiten von Rawls' Politischem Liberalismus eingeht, wird im folgenden nur ein Auswahl jener Kritikpunkte thematisiert, die sich schon auf das frühe Gedankengut der *Theorie der Gerechtigkei*t beziehen (lassen). Dies ist vornehmlich die Habermas'sche Problematisierung des Designs des Urzustands.[186]

b. Problematisches Urzustandsdesign

Zur Erinnerung: Das *Design des Urzustandes* legt den repräsentativen Entscheidungssubjekten Beschränkungen auf, mit denen eine unparteiische Beurteilung von Gerechtigkeitsfragen garantiert werden soll, mithin eine Unparteilichkeit, die durch den Schleier des Nichtwissens erzwungen wird: Da die Entscheidungsträger durch diesen ihre zukünftige sozioökonomische Position in der von ihnen selbst gerechtigkeitskonzeptionell zu begründenden

[186] Darüber hinausgehende Gesichtspunkte fließen punktuell in Kapitel IV ein. Grundsätzlich lässt sich allerdings eine weiterreichende und vertiefende Untersuchung zur Rawls-Habermas-Kontroverse als Desiderat einer eigenständigen (deutschsprachigen) Studie ausweisen.

Gesellschaftsordnung verborgen bleibt, veranlaßt sie allein ihr egoistisches Kalkül, sich für Gerechtigkeitsgrundsätze zu entscheiden, die in gleicher Weise für alle günstig sind (vgl. hierzu HABERMAS 1996b: 68).

Grundsätzlich hegt Habermas nun Zweifel daran, »ob das Design des Urzustandes in jeder Hinsicht geeignet ist, um den Gesichtspunkt der unparteilichen Beurteilung von deontologisch verstandenen Gerechtigkeitsprinzipien zu erklären und zu sichern« (HABERMAS 1996b: 66). Da Rawls nun daran festhalte, dass sich der *moralische Gesichtspunkt des Urzustands* dadurch *operationalisieren* lasse, indem er den Entscheidungsspielraum der Repräsentanten so einschränkt, dass sich ausschließlich aus ihrem aufgeklärten Selbstinteresse Gerechtigkeitsgrundsätze ableiten lassen, führt das laut Habermas zu *drei mißlichen Konsequenzen*, die er mit Blick auf den Urzustand insbesondere in folgenden Aspekten *problematisiert*: Habermas hinterfragt den rationalen Egoismus, das Verhältnis von Grundrechten und Grundgütern, sowie die Unparteilichkeit des Urteils (vgl. HABERMAS 1996b: 68f). Wie konkretisiert Habermas nun seine Bedenken?

Als *erstes* stellt sich die Frage, ob die Parteien im Urzustand allein auf der *Grundlage* ihres *rationalen Egoismus* die vorrangigen Belange ihrer Klienten wahrnehmen können. Habermas beschreibt zunächst eher neutral, dass die Parteien im Urzustand ihre Entscheidungen stets aus der Sicht ihrer eigenen Wertorientierungen fällen. Durch die mit dem Schleier des Nichtwissens erzwungene Unparteilichkeit brauchen und können sie »die Dinge nicht unter dem moralischen Gesichtspunkt betrachten, unter dem zu berücksichtigen wäre, was im gleichmäßigen Interesse aller liegt. [...] Weil sie nicht wissen, welche Position sie einst in der von ihnen zu ordnenden Gesellschaft einnehmen werden, sehen sie sich schon aus eigenem Interesse veranlasst, zu überlegen, was gleichermaßen gut für alle ist« (HABERMAS 1996b: 68).

Doch Rawls könne – so der Einwand Habermas' – seine Entscheidung, »dass ›vollständig‹ autonome Bürger durch Parteien vertreten werden, denen diese Art der Autonomie fehlt«, nicht konsequent durchhalten (HABERMAS 1996b: 69). Warum nicht?

Nach Rawls'schem Verständnis sind Bürger »moralische Personen, die einen Gerechtigkeitssinn und die Befähigung zu einer eigenen Konzeption des Guten besitzen, sowie ein Interesse daran haben, diese Interessen vernünftig auszubilden« (HABERMAS 1996b: 69). Dass nun allerdings die Parteien des Urzustandes durch dessen objektiv vernünftiges Design von eben diesen Eigenschaften moralischer Personen entlastet sein sollen, stimmt Habermas bedenklich: Denn just die Entscheidungssubjekte im Rawls'schen Urzustand sollen:

»die ›highest order interest‹ der Bürger, die sich aus diesen Eigenschaften ergeben, verstehen und angemessen berücksichtigen können. Sie müssen beispielsweise damit rechnen, dass autonome Bürger die Interessen anderer im Lichte von gerechten Prinzipien und nicht nur aus Eigeninteresse beachten, dass sie sich zu loyalem Verhalten verpflichten lassen, dass sie sich durch den öffentlichen Gebrauch ihrer Vernunft von der Legitimität bestehender Einrichtungen und Politiken überzeugen können usw. Die Parteien sollen also Folgen einer Autonomie, die ihnen selbst in vollem Umfang versagt ist, und Implikationen der Ausübung einer praktischen Vernunft, die sie selbst nicht in Anspruch nehmen können, begreifen, ernst nehmen und zum Gegenstand ihrer Verhandlungen machen« (HABERMAS 1996: 69).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegung spitzt Habermas seine Bedenken zu: »Kann der Sinn von Gerechtigkeitsbelangen von der Sichtweise rationaler Egoisten unberührt bleiben?« (HABERMAS 1996b: 69). Die Diagnose: Für Habermas »sind die Parteien innerhalb der Schranken ihres rationalen Egoismus unfähig, gegenseitig genau die Perspektivenübernahme zu vollziehen, die die von ihnen repräsentierten Bürger selbst vornehmen, wenn sie sich gerechterweise an dem orientieren, was gleichermaßen gut ist für alle [...]« (HABERMAS 1996b: 69). Habermas sieht allerdings auch die von Rawls später vorgenommene Erweiterung des Urzustandsdesigns eher skeptisch: »Denn sobald die Parteien aus den Schranken ihres rationalen Egoismus einen Schritt heraustreten uns auch nur entfernte Ähnlichkeiten mit moralischen Personen annehmen, wird jene Arbeitsteilung zwischen subjektiver Wahlrationalität und geeigneten objektiven Beschränkungen zerstört, aufgrund deren doch selbstinteressiert handelnde Subjekte zu vernünftigen, d.h. moralischen Entscheidungen gelangen sollen« (HABERMAS 1996b: 70).

Welche, gegen Rawls gewandte, *Schlußfolgerung* zieht Habermas daraus? Wenn die Urzustandsakteure den deontologischen Sinn der zu findenden Gerechtigkeitsgrundsätze verstehen und die Gerechtigkeitsinteressen und -belange, der von ihnen vertretenen Personen in angemessener Weise berücksichtigen sollen, dann ist es erforderlich, sie mit *kognitiven Kompetenzen* auszustatten – Kompetenzen, die weiterreichen als jene Fähigkeiten, mit denen die Rawlsschen Akteure auskommen müssen, die zwar rational, aber letztlich gerechtigkeitsblind entscheiden (vgl. HABERMAS 1996: 70).

Als *zweites* fragt Habermas an, ob *Grundrechte an Grundgüter assimiliert* werden dürfen. Habermas kritisiert hier, dass Rawls sich auf einen *güterethischen Gerechtigkeitsbegriff* einlasse[187]: Die Akteure des Urzustand könnten *Rechte nur als Kategorie von Gütern unter anderen* beschreiben. Die

[187] Dieser würde laut Habermas eher zu aristotelischen oder utilitaristischen Ansätzen als zu einer Rawls'schen Theorie der Rechte passen, die vom Begriff der Autonomie ausgehe (HABERMAS 1996b: 71).

Frage nach Grundsätzen der Gerechtigkeit stelle sich für die Entscheidungssubjekte im Urzustand nur als Frage nach der gerechten Distribution von Grundgütern. Für Habermas jedoch können Rechte nicht an Güter assimiliert werden, ohne ihren deontologischen Sinn preiszugeben. Habermas sieht Rawls durch dessen im Modell rationaler Wahl gründende eigene begriffsstrategischen Zwänge dazu genötigt,

> »Grundfreiheiten nicht von vorneherein als Grundrechte zu konzipieren, sondern zunächst in Grundgüter umzudeuten«; mit der daraus hervorgehenden Angleichung des deontologischen Sinns von Normen, die uns verpflichten, an den teleologischen Sinn von Werten, die wir präferieren, verwische Rawls allerdings wesentliche Unterschiede gerade zwischen Normen und Werten (HABERMAS 1996b: 71f).

Nichtsdestoweniger wolle Rawls der *deontologischen Intuition* Rechnung tragen: »deshalb muß Rawls die Einebnung der deontologischen Dimension, die er zunächst – wegen der Anlage des Urzustandes – in Kauf nimmt, durch den Vorrang des ersten vor dem zweiten Grundsatz korrigieren. Aber ein absoluter Vorrang der gleichen subjektiven Handlungsfreiheiten vor den durch den zweiten Grundsatz regulierten Grundgütern lässt sich aus der Perspektive der ersten Person, aus der wir uns an je unseren Interessen oder Werten orientieren, nicht begründen« (HABERMAS 1996b: 73).

Wie argumentiert Habermas weiter? Seiner Auffassung zufolge bemesse sich der *faire Wert gleicher Freiheiten* daran,

> »dass faktische Voraussetzungen für eine chancengleiche Ausübung entsprechender Rechte erfüllt sind; und in dieser Weise können allein Rechte qualifiziert werden. Nur im Hinblick auf Rechte können wir eine Gleichheit der Kompetenzen von der Gleichheit faktischer Lebenslagen unterscheiden. Nur zwischen Berechtigung einerseits und gegebenen Chancen für die Nutzung von Rechten andererseits kann ein unter Gleichheitsgesichtspunkten problematisches Gefälle entstehen, während zwischen der faktischen Verfügung über Güter und dem faktischen Genuss von Gütern ein solches Gefälle nicht besteht« (HABERMAS 1996: 74).

Seine Schlussfolgerung lautet nun: »Wenn aber die Konzeption der Grundgüter im zweiten Schritt korrigiert werden muss, fragt man sich, ob der erste Schritt – das Design des Urzustandes, das zu dieser Konzeption nötigt – weise war« (HABERMAS 1996b: 74).

Drittens schließlich stellt sich für Habermas die Frage, ob der Schleier des Nichtwissens tatsächlich die *Unparteilichkeit des Urteils* zu garantieren vermag? Nicht zu übersehen sei in diesem Urzustandsarrangement die Intuition, die Rawls leitet und dazu führt, an die Funktionsstelle des Kategorischen Imperativs ein – mit Blick auf die Teilnehmer des Urzustands – *intersubjektiv angewandtes Verfahren* zu setzen, das sich wesentlich

kennzeichnen lässt durch Merkmale wie die Parteiengleichheit oder den Schleier des Nichtwissens (vgl. HABERMAS 1996b: 74). Für Habermas wird jedoch »der Gewinn, den diese intersubjektivistische Wendung bedeuten könnte, gerade durch den systematischen Entzug von Informationen verspielt« (HABERMAS 1996b: 74). Warum?

Die Unparteilichkeit des Urteils vermag der Schleier des Nichtwissen nicht zu sichern, weil er »das Blickfeld der Parteien im Urzustand von Anbeginn auf die Grundsätze einschränkt, auf die sich präsumptiv freie und gleiche Bürger, unangesehen ihres divergierenden Welt- und Selbstverständnisses einigen würden« (HABERMAS 1996b: 76). Mit diesem doppelten Abstraktionsschritt übernehme Rawls nun eine nicht einzulösende doppelte Beweislast:

»Der Schleier des Nichtwissens muss sich auf alle partikularen Gesichtspunkte und Interessen erstrecken, die ein unparteiliches Urteil beeinträchtigen könnten; zugleich darf er sich aber nur auf solche normativen Gehalte erstrecken, die von vornherein als Kandidaten für das von freien und gleichen Bürgern zu akzeptierende gemeinsame Gute ausscheiden dürfen« (HABERMAS 1996b: 76).

Habermas sieht das zentrale Problem nun insbesondere darin, dass Rawls für die der Urzustandsbegründung der Grundsätze nachfolgenden Stufen der Verfassungsgebung, der einfachen Gesetzgebung und der Rechtsanwendung den Schleier schrittweise lüftet. Um hier jedoch böse Überraschungen zu vermeiden, wenn Informationen nun verfügbar werden, »die mit den unter Informationsentzug bereits gewählten Grundsätze harmonieren müssen«, ist es erforderlich, »den Urzustand schon in Kenntnis, ja in Voraussicht all der normativen Gehalte konstruieren, die jemals ein Anregungspotenzial für das geteilte Selbst- und Weltverständnis von freien und gleichen Bürgern darstellen könnten« (HABERMAS 1996b: 76f). Für Habermas wäre die Unparteilichkeit im Urzustand letztlich nur dann garantiert, »wenn die für dessen Konstruktion verwendeten normativen Grundbegriffe des politisch autonomen Bürgers, der fairen Kooperation und der wohlgeordneten Gesellschaft – und zwar in der Rawls'schen Lesart der Begriffe – revisionsfest wären gegenüber künftigen Erfahrungen und Lernprozessen« (HABERMAS 1996b: 77).

Ausgehend von seiner *Problematisierung des Informationsentzuges* durch den Schleier des Nichtwissens und seinen anderen Einwänden sowie vor dem Hintergrund seines eigenen diskursethischen Ansatzes gelangt Habermas in der Kritik des Urzustandsdesign zu der Schlussfolgerung, »dass Rawls die mit der Konstruktion eines Urzustandes verbundenen Schwierigkeiten vermeiden könnte, wenn er den *moralischen Gesichtspunkt auf andere Weise operationalisieren* und den Verfahrensbegriff der praktischen Vernunft von

substantiellen Konnotationen befreien, also konsequent prozeduralistisch entwickeln würde« (HABERMAS 1996: 74f).

Für Habermas steckt dabei der moralische Gesichtspunkt »bereits in der sozial-ontologischen Verfassung der öffentlichen Argumentationspraxis, nämlich in jenen komplexen Anerkennungsverhältnissen, auf die sich die Beteiligten in einer diskursiven Meinungs- und Willensbildung über praktische Fragen einlassen müssen« (HABERMAS 1996: 88). Im direkten Vergleich zwischen Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und Habermas' Diskursethik, lässt sich – die Kritik des Urzustandsdesigns abschließend – festhalten, dass die *partikularen Deutungsperspektiven* der Entscheidungssubjekte in den theoretischen Entwürfen der beiden Philosophen nun einerseits bei Rawls durch den Kunstgriff des Schleier des Nichtwissens *neutralisiert* werden, während sie andererseits bei Habermas durch ihre *idealisierende Entschränkung* im intersubjektiv angelegten Argumentationsverfahren den *moralischen Gesichtspunkt* zu verkörpern vermögen (vgl. HABERMAS 1996b: 75).

Wie Habermas sich das normativ ausgerichtete Procedere des intersubjektiven Argumentationsverfahrens konkret vorstellt, beschreibt er wie folgt:

»Unter den Kommunikationsvoraussetzungen eines inklusiven und zwanglosen Diskurses unter freien und gleichen Teilnehmern ist jeder gehalten, sich in die Perspektive und damit in das Selbst- und Weltverständnis aller anderen zu versetzen; aus dieser Perspektivenverschränkung baut sich eine ideal erweiterte Wir-Perspektive auf, aus der alle gemeinsam prüfen können, ob sie eine strittige Norm zur Grundlage ihrer Praxis machen wollen; das soll eine gegenseitige Kritik an der Angemessenheit von Situationsdeutungen und Bedürfnisinterpretationen einschließen« (HABERMAS 1996: 75f).

Schlussendlich: Habermas räumt zwar grundsätzlich die Möglichkeit verschiedener Wege zur Rettung der »Intention des Kantischen Universalisierungsgrundsatzes« unter den Bedingungen des modernen und weltanschaulichen Pluralismus ein; doch dürfte es kaum zu bezweifeln sein, dass er selbst in der Gestalt der Diskursethik die bestmögliche Option erblickt.

c. Notizen zu Rawls' Replik

Rawls nimmt seine umfangreiche Erwiderung auf Habermas als Gelegenheit wahr, insbesondere seine Konzeption des Politischen Liberalismus im Kontrast zur Philosophie Habermas' in seinen wesentlichen Zügen zu verdeutlichen. Seine Ausführungen haben daher nicht von Ungefähr einen

apologetischen Charakter. So hebt Rawls mit Nachdruck hervor, dass er den *politischen Liberalismus* als eine Lehre verstehe,

»die unter die Kategorie des Politischen fällt. Er beschränkt sich nur auf diesen Bereich und setzt nichts über ihn hinausgehendes voraus. Das übliche Verständnis der politischen Philosophie ist, dass sich ihre Begriffe, Grundsätze, Ideale und anderen Elementen aus umfassenden religiösen, metaphysischen oder moralischen Lehren ableiten lassen. Demgegenüber beruht die politische Philosophie des politischen Liberalismus weitgehend auf ihr selbst eigentümlichen und als freistehend vorgestellten Konzeptionen des Richtigen und Gerechten« (EH: 197).

Der nicht weiter konkretisierte Hinweis von Rawls, dass beide Denker trotz grundlegender Unterschiede in vielen philosophischen Fragen übereinstimmen würden (vgl. EH: 196), hat – zumindest an dieser Stelle – eher einen rhetorischen als substanziellen Charakter und dürfte vermutlich der respektvoll-freundlichen Atmosphäre der deutsch-amerikanischen Theoretiker-Kontroverse geschuldet sein.

Zwei grundsätzliche Unterschiede sind es, die Rawls gleich zu Beginn seiner Ausführungen als Erklärungshintergrund ins Feld führt: Erstens vertrete Habermas eine *umfassende*, er selber hingegen eine auf das *Politische beschränkte Lehre*. Und zweitens sind die jeweils ausgedachten *Darstellungsmodelle different*: hier der Urzustand, dort die ideale Sprechsituation. Rawls betont zwar ausdrücklich, dass sich die beiden Darstellungsmodelle in Zielsetzungen, Aufgaben und charakteristischen Merkmale unterscheiden würden, doch denke ich, dass dieser grundsätzliche Unterschied insbesondere für den letztgenannten Aspekt: sprich die Merkmale gilt (vgl. EH: 197). Denn in Zielsetzung und Aufgabenstellung sind Urzustand und ideale Sprechsituation nicht so eindeutig verschieden, wie dies Rawls zu suggerieren scheint: beides sind Entscheidungsverfahren, beides sind Kommunikationsmodi, beides Idealisierungen, und beide sind schließlich auf normative Gestaltungsgrundsätze und -regeln für gesellschaftliche Belange ausgerichtet.

d. Doch eine gerechtigkeitsethische Familie? – Die Frage nach Gemeinsamkeiten

Sollte das Bild von der einen Familie stimmig sein, so lässt sich in jedem Fall ein gemeinsamer Urahn benennen: Kant. Diesem Stammbaum kommt man mitunter auf die Spur, wenn man danach fragt, was Habermas bei Rawls besonders hervorhebt und wie jener diesen in seinen essentiellen Aussagen liest. Zentral ist für Habermas augenscheinlich die Erneuerung Kants rationaler Antwort für das Handeln in Konfliktfällen im Hinblick auf das

gerechte Zusammenleben von Bürgern eines politischen Gemeinwesens. Genau hier bringe Rawls eine *intersubjektivistische Lesart für Kants Begriff der Autonomie* ein: »Autonom handeln wir, wenn wir genau den Gesetzen gehorchen, die von allen Betroffenen auf der Grundlage eines öffentlichen Gebrauchs ihrer Vernunft mit guten Gründen akzeptiert werden können« (HABERMAS 1996b: 65). Dieser aus dem Erbe Kants stammende moralische Autonomiebegriff wird bei Rawls zum hermeneutischen Schlüssel eines *politischen Begriffs der Autonomie*, der realisiert wird durch autonome Bürger eines demokratischen Rechtsstaates (vgl. PL 223). Dass Rawls und Habermas sich in ihrem Denken hier berühren, ist offenkundig. Habermas faßt das moralphilosophische Unternehmen seines Kontrahenten zusammen: »Rawls begründet Grundsätze, nach denen eine moderne Gesellschaft eingerichtet werden muss, wenn sie die faire Zusammenarbeit zwischen ihren Bürgern als freien und gleichen Personen gewährleisten soll« (HABERMAS 1996b: 66).

Die argumentationsstrukturelle Kombination von moralischer Autonomie einerseits und Rechtfertigungsdenken andererseits ist nun die zentrale Verbindungstür zwischen den beiden Theoriegebäuden. Denn sie teilen letztlich »die Auffassung, dass eine Gerechtigkeitskonzeption ›autonom‹ nur auf der Basis solcher ›Ideen‹ und ›Prinzipien‹ oder ›Verfahren‹ (Habermas) der praktischen bzw. ›kommunikativen‹ Vernunft begründet werden kann, die nicht mehr beanspruchen als das Rechtfertigungsprinzip selbst, und den ihm korrespondierenden Begriff der autonomen Person« (FORST 1999: 111). Und den Boden für diese Verknüpfung von Autonomie und Rechtfertigung bereitet vor allem das »Fehlen metaphysischer oder ethischer Autorisierung durch oberste substantielle Werte bzw. eine objektive Theorie des guten Lebens« – gerade hieraus »ergibt sich die Öffnung für reziprok-allgemeine Rechtfertigung (in die Werte oder Ideen des Guten, die die Betroffenen für gerechtigkeitsrelevant halten, eingehen)« (FORST 1999: 111f).

Mit Forst lässt sich nun hinsichtlich der Gemeinsamkeiten zwischen Rawls und Habermas zusammenfassen:

»Die zentrale Gemeinsamkeit zwischen beiden Theorieprojekten besteht darin, dass sie Konzeptionen der Gerechtigkeit vorschlagen, die in der Kantischen Tradition stehend, auf metaphysische Grundlagen zu verzichten suchen und stattdessen eine intersubjektivistische und prozedurale Interpretation moralischer Autonomie und des öffentlichen Vernunftgebrauchs zur Basis der Rechtfertigung der Gerechtigkeitsprinzipien machen« (FORST 1999: 106)

Forst, mit einen eigenen, kontextdifferenzierenden Ansatz inzwischen zu einem der pronociertesten deutschsprachigen Denker der Gerechtigkeit avanciert, beschließt seine Vergleichsstudie zu Rawls' Politischem Liberalis-

mus und Habermas' Diskurstheorie mit dem Versuch einer Synthese der beiden Positionen. Sein Ziel: »eine über sie hinausführende theoretische Alternative vorzuschlagen« (FORST 1999: 106). Dieses Ziel vor Augen deklariert Forst als konstruktive und kritische Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit, normative Bedingungen zu benennen, die die Rechtfertigung einer sozialen Grundstruktur ermöglichen (vgl. FORST 1999: 160).[188] Kant's zentrales moralphilosophisches Vermächtnis im Hintergrund, hebt Rainer Forst nachdrücklich die doppelte Pointe einer als *autonom* zu qualifizierenden Theorie hervor:

»sie beruht selbst nicht auf vorgegebenen ethischen Werten, gesellschaftlichen Traditionen oder anthropologischen Begriffen, sondern auf einer rekursiven Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit allgemein gerechtfertigter Prinzipien, und so gehen in die Gerechtigkeitskonzeption nur solche Grundsätze ein, die zwischen autonomen Personen in konkreten Kontexten der Rechtfertigung reziprok und allgemein begründet werden können« (FORST 1999: 160).

In dieser Umschreibung wird zudem der nicht-metaphysische bzw. post-metaphysische Rahmen, wie er für die Denkansätze von Rawls und Habermas kennzeichnend ist, deutlich (vgl. FORST 1999: 112ff).

188 »Grundlegend für das Konzept der Gerechtigkeit ist keine bestimmte Auffassung von Werten wie Freiheit und Gleichheit, sondern ein Prinzip der Rechtfertigung: alle die Institutionen, die beanspruchen, auf allgemein und reziprok gültigen Prinzipien zu beruhen, müssen diese Geltung allgemein und reziprok verdienen – im Diskurs der Bürger selbst«; für Forst liegt daher *vor* der Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien »das grundlegende Prinzip der diskursiven Rechtfertigung« (FORST 1999: 107).

4. MARTHA C. NUSSBAUM: GERECHTIGKEIT DURCH FÜRSORGE

Kontinuität und Konvergenz**:** Mit diesen beiden Begriffen lässt sich stichwortartig kondensiert Martha Craven Nussbaums Verhältnis zu John Rawls kennzeichnen. *Kontinuität*, weil sie sich immer wieder in ihren Schriften mit Elementen aus der *Theorie der Gerechtigkeit* und späteren Werken Rawls' auseinandersetzt – und das, obwohl Nussbaum sich keinesfalls ausschließlich als Gerechtigkeitsdenkerin oder politische Philosophin sehen und verstehen lässt. Einer solchen Fokussierung versperrt sich ihr inzwischen außergewöhnlich breit angelegtes philosophisches Werk, dessen thematisches Spektrum von exegetischen Arbeiten zu Philosophen der Antike bis hin zu Fragen der globalen Gerechtigkeit und der Entwicklungspolitik reicht.[189] Gerade mit ihrer entwicklungspolitischen Position und mit ihrem feministisch-ethischen Standpunkt setzt sich Nussbaum deutlich von John Rawls ab. Dennoch steht ihr Ansatz nicht in Radikalopposition zu Rawls, sondern integriert die für sie akzeptablen Elemente. Insbesondere in jüngsten Publikationen zeichnet sich sogar eine Art *Konvergenz* ab. Wie Nussbaum selbst bekundet, bewegen sich ihre und die Rawls'sche Position aufeinander zu. Diese Konvergenz der Positionen ansatzweise aufzuzeigen nebst der kurzen Darstellung Nussbaum'scher Rawls-Kritik und der damit verbundenen Kontrapunkte ist das Ziel der folgenden Ausführungen.

---

[189] Nussbaums Arbeiten zur Ethik und politischen Theorie zeichnen sich aus durch ein theoretisches Interesse für globale Fragen der Gerechtigkeit und Gleichheit, mit dem ein Gutteil der praktischen Philosophie jüngeren Datums der zunehmend staatenübergreifenden Tragweite ökonomischer, ökologischer und politischer Probleme Rechnung trägt. Nussbaum hat sich als Wissenschaftlerin an der United Nations University »intensiv mit der Ausarbeitung einer *Ethik der Entwicklungspolitik* beschäftigt, die sich einerseits als *sensibel gegenüber den partikularen Besonderheiten von Lebenskontexten* und unterschiedlichen Traditionen erweist, ohne auf der anderen Seite im Befürworten eines kruden Relativismus die kritische Funktion normativer Theorieentwürfe zu verspielen«; ihre »Überlegungen zur Ethik sind über die konkrete Anwendungsbedingungen hinaus von Interesse, da sie sich auch zu grundsätzlicheren Fragen ethischer Theoriebildung äußert und eine Reihe prominenter moralphilosophischer Positionen einer radikalen Kritik unterzieht« (PAUER-STUDER 1999: 7).

a. Universal: Der bedürftige Mensch

Im Zentrum der sozialethischen Reflexion Nussbaums steht der Topos des ›*bedürftigen Menschen*‹, ein Topos, der in der Neuzeit bereits von Marx konfiguriert wurde und der bei Nussbaum nun seine Universalisierung erfährt.[190] Denn ihre wesentliche Erkenntnis lautet: Die Grundbedürfnisse von Menschen decken sich! Von Bedeutung ist nun nicht allein diese Aussage für sich genommen, sondern auch Nussbaums Argumentation »gegen den Relativismus und für die These, dass die Menschen über kulturelle Unterschiede, divergierende Traditionen und nationale Grenzen hinweg gleiche moralische Berücksichtigung verdienen...« (PAUER-STUDER 1997: 12). In ihrer Grundlagenreflexion auf universale Bedürfnisse des Menschen kommt es Nussbaum daher darauf an, den Unterschied herauszufinden, zwischen menschlichen Eigenschaften, die für das Leben von Menschen unverzichtbar sind und somit Universalität beanspruchen, und jenen Merkmalen, die Differenz und Alterität zum Ausdruck bringen können und sollen. Kurzum: Nussbaum geht es um das Wesentliche für das menschliche Leben, ihr Fragen gilt der Essenz und Substanz des Menschseins, um daraus universale Bedürfnisse des Menschen ableiten zu können (vgl. REESE-SCHÄFER 1994: 108).[191]

Die Reflexion auf *basale Bedürfnisse des Menschen* lässt sich ansiedeln im Kontext gerechtigkeitstheoretischen Denkens. Nussbaum nimmt jedoch eine Sonderstellung unter den gegenwärtigen philosophischen Abhandlungen zu internationaler Verteilungsgerechtigkeit und Entwicklungspolitik durch ihre methodologische Akzentsetzung ein: Im Gegensatz zum Mainstream politik-ethischer Gerechtigkeitsreflexion, die in der Traditionslinie von Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* eine kantisch ausgerichtete Theoriebildung favorisieren, greift Nussbaum zurück auf die antike politische Philosophie mit Aristoteles im Zentrum: Auf diesem Fundament ihres ethischen Denkens skizziert sie die politischen und moralischen Grundlagen, damit allen Menschen ein gedeihliches Leben möglich ist (vgl. PAUER-STUDER 1999: 7). Vor diesem Hintergrund ist die Einordnung Nussbaums als ›Neoaristotelikerin‹ ein charakteristisches Spezifikum, das sie mit nur wenigen Denkern

[190] Vgl. KARL MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 1844, in: MEW, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, Berlin/DDR 1973, 544.

[191] Mit ihrer Konzentration auf die Essenz bzw. Substanz des Menschseins findet sie sich wieder in einer Kontroverse, die sich am Begriff des Essentialismus entzündet hat.

der Gegenwart und insbesondere des angloamerikanischen Diskurskontextes teilt.[192]

Die Orientierung an Aristoteles bildet das theoretische Verbindungsglied der verschiedenen Themenschwerpunkte in Nussbaum praktischer und politischer Philosophie einschließlich der Berührungspunkte zu aktuellen Diskursen um Universalismus und Partikularismus, Postmoderne oder Feminismus. In ihrer aristotelischen Ausrichtung nimmt vor allem ein Begriff nimmt eine zentrale Stellung: der der menschlichen Natur: »Mit Aristoteles teilt Nussbaum die Überzeugung, dass eine Reflexion über die Natur des Menschen in der Beantwortung dessen, wie wir leben sollen eine bedeutsame Rolle spielt und nicht zu übergehen ist. Die menschliche Natur liefert nach Nussbaum eine Grundlage der Ethik« (PAUER-STUDER 1999: 9).

Doch warum stellt sich der Rekurs auf Aristoteles und die antike Ethik überhaupt als eine für Nussbaum unverzichtbare Ausgangsbasis dar? Gerade die antike Ethik »sichere mit der Konzentration auf die Sokratischen Fragen der angemessenen Lebensführung und der Gesamtheit eines guten Lebens eine strukturelle Einbettung ethischen Räsonnierens in die breite Problematik der spezifischen Bedingungen unseres Menschseins und unseres Selbstverständnisses, während diese inhaltliche Rückbindung der Ethik an den konkreten Lebenskontext konkreter Menschen in den auf formale Verfahrensregeln reduzierten deontologischen Ansätzen aus dem Blick gerate« (vgl. PAUER-STUDER 1999: 7). Kurzum: Nussbaums materialethisch ausgerichteter Ansatz lässt sich lesen als Kontrastprogramm zu zeitgenössischen formal ansetzenden Verfahrensethiken eines John Rawls oder Jürgen Habermas. Ihre advokatorische Position gegenüber dem bedürftigen Menschen ist einer der zentralen Ausgangspunkte für ihre Rawls-Kritik.

b. ›Dichte vage Konzeption des Guten‹ vs. ›schwache Theorie des Guten‹

Die Rawls'sche Theorie des Guten kennzeichnet eine gewisse Heterogenität; denn schließlich berührt Selbstachtung schlicht eine andere Ebene als Einkommen: »In seiner schwachen Theorie des Guten ignoriert Rawls diese Ebenendifferenzierung, womit seine Konzeption eines expliziten Korrektivs zu der in kapitalistischen Gesellschaften zunehmenden Kommerzialisierung aller Gütersphären entbehrt« (PAUER-STUDER 1999: 21). Daher spricht

---

192 Zum Begriff und zur Strömung des Neoaristotelismus vgl. HERBERT SCHNÄDELBACH, *Was ist Neoaristotelismus?*, in: ders. (1992: 205-230).

Martha Nussbaum ihrer Kritik in der Tat eine Schwachstelle von Rawls' Theorie des Guten an (vgl. PAUER-STUDER 1999: 21).

Im Vergleich zu Rawls hat Nussbaum eine andere Sicht der Dinge, mit der sie Geld und Vermögen nicht als Gut per se betrachtet: Sie »ist bestrebt, ihre Theorie auf jene Güter zu konzentrieren, die aus einer moralisch-kritischen Perspektive als Werte gelten können und nicht bloß Mittel darstellen« (PAUER-STUDER 1999: 21). Einer der zentralen Kritikpunkte macht sich daran fest, dass »dass sich Rawls' Minimalkonzeption des Guten auf Grundgüter beschränkt und nicht den *Parameter der Funktionsfähigkeiten* berücksichtigt«, wie dies bei Nussbaum der Fall ist (PAUER-STUDER 1997: 18). Mit Blick auf Rawls ist daher zu bedenken, dass der gerechtigkeitstheoretisch fundierte *Anspruch auf Grundfreiheiten* noch *nichts über die faktische Realisierungsmöglichkeit durch den Einzelnen auszusagen* vermag. Denn für das menschliche Individuum müssen erst bestimmte Möglichkeitsbedingungen erfüllt sein, damit es ihm zuerkannte Rechte und Freiheiten in seinem Leben auch tatsächlich verwirklichen kann.

Nussbaum erachtet daher gegenüber Rawls' schwacher Theorie des Guten, die sich auf die Gewährung von Grundfreiheiten zur Realisierung vernünftiger Lebenspläne beschränkt, eine ›stärkere‹ Version für unabdingbar (vgl. PAUER-STUDER 1999: 17). Sie geht daher so vor, dass sie den *Fähigkeitenansatz mit einer Theorie des Guten* verbindet: »Eine solche übergeordnete Wertekonzeption fängt die Richtungslosigkeit des Ansatzes auf, indem sie die moralisch relevanten Funktionsfähigkeiten im Kontext eines guten Lebens auszeichnet und somit die konkreten politischen Vorgaben einer auf die Befähigung zur autonomen Wahl eines Lebensplanes abzielenden Entwicklungsethik strukturiert« (PAUER-STUDER 1999: 19).

Nussbaums Konzeption des Guten lässt sich als *substantiell* charakterisieren – und doch lässt sie Raum für (partikulär-kulturell) erforderliche Spezifikationen. Das heißt: Mit ihrer Akzentuierung von menschlichen Fähigkeiten lässt sie individuelle Spielräume offen, konkrete Konzeptionen des Guten zu wählen. Damit bewahrt sie zugleich das liberale Neutralitätspostulat: »Denn Nussbaums Sicht des Guten versetzt Individuen nur in die Situation, über Fähigkeiten optional zu verfügen: Ob der einzelne tatsächlich Gebrauch von seinen Fähigkeiten macht, ist seine Sache. Damit bleibt die Entfaltung einer spezifischen Konzeption des guten Lebens dem Individuum überlassen« (PAUER-STUDER 2000: 130; vgl. hierzu auch REESE-SCHÄFER 1997: 404).

Fazit: Mit ihrer anthropologisch-empirisch fundierten Bestimmung dessen, was im Leben eines Menschen besonders wichtig und unverzichtbar ist, setzt Martha Nussbaum Rawls' schwacher Theorie des Guten bewusst eine ›starke‹ vage Konzeption des Guten entgegen« (PAUER-STUDER 2000:

130).[193] »Nussbaums vage starke Konzeption des Guten ist Grundlage einer Sozialphilosophie, die in bewußter Abgrenzung von strategisch-ökonomischen Maximierungsmodellen die theoretischen Voraussetzungen reflektiert, damit Menschen ein reichhaltiges und erfülltes Leben möglich ist« (PAUER-STUDER 2000: 131).[194]

c. Jenseits des Vertragsparadigmas

Kooperation und die daraus entspringenden Vorteile sind für Nussbaum das zentrale Element in der westlich-philosophischen Idee des Gesellschaftsvertrag: Alle profitieren davon, wenn sie zusammenarbeiten. Weitere Merkmale, die aus Nussbaums Sicht typisch sind für das Vertragsparadigma, ist eine symmetrische Struktur ungefährer Gleichheit der Vertragsparteien, die es keinem der Teilnehmenden ermöglicht, alle anderen zu dominieren (vgl. NUSSBAUM 2003: 179).[195]

Im Mittelpunkt ihrer Kritik steht der Vorwurf, dass kontraktualistische Theoretiker wie Rawls »Situationen von asymmetrischer oder lebenslanger Abhängigkeit« ausblenden würden, wenn sie darstellen, wie die elementaren Institutionen der Gesellschaft beschaffen sein sollten (NUSSBAUM 2003: 179). Die Schwierigkeiten, die die *Blindheit der Vertragssituation gegenüber asymmetrischen Verhältnisse* mit sich bringt, sind zu groß, als dass sie sich durch eine bloße Modifikation der kontraktualistischen Perspektive beheben ließen (Nussbaum 2003: 179). Bemerkenswerterweise nimmt Nussbaum Rawls in Schutz vor feministischer Kritik, die ihm vorhält, dass es seinen Vertragsparteien im Urzustand an Mitleid und Altruismus mangele. Sie sieht

---

193 Die Bestimmung dessen, was sich für das menschliche Leben als besonders wichtig und unverzichtbar kennzeichnen lässt, ist keine extern abgeleitete Summe von Tatsachen, sondern rekurriert auf »die fundamentalsten und am häufigsten geteilten Erfahrungen von Menschen, die zusammenleben und nachdenken« (NUSSBAUM 1995: 121).

194 Bei aller offenen Sympathie für Nussbaums Ansatz räumt Herlinde Pauer-Studer dem Grund, warum nach Rawls das Gute hinter den Begriff des Rechten zurückzutreten hat, eine gewisse Plausibilität ein: Denn »in wertepluralistischen Gesellschaften, die ein bestimmtes Maß individueller Entscheidungsfreiheit zulassen, sei *nur Einigkeit über einen Minimalbestand von Grundsätzen des Rechten* zu erzielen, nicht aber über das Gute. Die Frage des guten Lebens müsse den Individuen überlassen bleiben« (PAUER-STUDER 1999: 17).

195 Nussbaum sieht den Grundgedanken der Vertragstheorie darin, »dass wir eine moralisch befriedigende Darstellung der Prinzipien, die politischer Kooperation zu Grunde liegen, generieren können, wenn wir uns eine hypothetische Situation vorstellen, in der Leute zusammenkommen, um jene Prinzipien zu wählen, denen gemäß sie künftig leben werden. Wobei es sich hier um keine reale Situation handelt, sondern ein [Gedanken]modell, »in dem unsere tiefsten moralischen Überzeugungen enthalten sind, und es wird von diesem Modell angenommen, dass es uns hilft, über den moralischen Kern grundlegender Prinzipien nachzudenken« (NUSSBAUM 2003: 180).

darin eine Fehldeutung der Personen des Urzustandes und betont, dass diese nur die prudentielle Rationalität verkörpern würden, also nur einen Teil, dessen, was für Rawls die moralische Rationalität beinhaltet (NUSSBAUM 2003: 180). Doch Rawls habe »wiederholt bemerkt, dass die Kombination von prudentieller Rationalität und Unwissenheit, darauf abzielt, den real lebenden moralischen Akteur zu erfassen, der den Standpunkt der Unparteilichkeit einnimmt, um gerecht zu sein« (NUSSBAUM 2003: 180) Doch welche Alternative bringt Nussbaum nun gegenüber dem Rawls'schen kontraktualistischen Entwurf ein?

Nussbaum geht davon aus, dass jede Gesellschaft eine *Fürsorge -spendende und Fürsorge-empfangende Gesellschaft* ist und daher Wege finden müsse, um mit der Tatsache menschlicher Bedürftigkeit und Abhängigkeit klarzukommen und dabei zum einen die Selbstachtung der Fürsorgeempfänger zu bewahren und zum andern Fürsorgespender nicht auszubeuten (vgl. NUSSBAUM 2003: 183). Um das Problem der Fürsorge und Abhängigkeit hinreichend in den Vordergrund zu rücken ist es jedoch kaum damit getan, Fürsorge auf Rawls' Liste der Grundgüter zusetzen, die ohnehin schon an ihrer Heterogenität leide (vgl. NUSSBAUM 2003: 190). Was schlägt Nussbaum nun vor? Wir müssen die gesamte Liste primäre Güter nicht als eine Liste von Dingen, sondern als *Auflistung elementarer Fähigkeiten* betrachten: Es gelte eher auf Fähigkeiten, denn auf Ressourcen zu schauen (vgl. NUSSBAUM 2003: 191). Neben der Forderung die *politische Konzeption der Person neu* zu entwerfen, die die Aspekte der Würde, Bedürftigkeit und Zeitlichkeit integriert und überdies aristotelisch-marxistische Züge aufweist (vgl. NUSSBAUM 2003: 193; 196f) schlägt Nussbaum drei Modifikationen der traditionellen Version des Vertragsparadigmas – bei gleichzeitiger Bewahrung der Ideen von Reziprozität und Gleichheit – vor: *Erstens* eine reichere Darstellung der Güter, die eine gerechte Gesellschaft verteilt und von denen erwartet werden kann, dass sie in jede Lebensplan, den die Bürger wählen, einen Wert haben; *zweitens* müssen wir uns das Projekt der Verteilung primärer Güter nicht als Verteilung von Ressourcen vorstellen, sondern als Förderung einer Vielfalt menschlicher Fähigkeiten; und *drittens* darf der Fähigkeiten Ansatz nicht auf die Perspektive des Nationalstaates beschränkt bleiben, wie dies traditionell im Vertragsdenken vorherrschend war: Dabei geht es für Nussbaum nicht nur um die Frage, was Nationen einander schulden. Einzubeziehen sind hier vielmehr auch die Idee materieller Ansprüche und insbesondere die Fähigkeiten-Ansprüche aller Menschen – ganz in Entsprechung zu Nussbaums generellen entwickungsethischen Perspektive (vgl. NUSSBAUM 2003: 194ff).

Schließlich sei der öffentliche Diskurs so zu gestalten, dass er die materielle und institutionelle Umwelt so entwirft, damit die erforderliche

positive Unterstützung aller relevanten Fähigkeiten ermöglicht wird (vgl. NUSSBAUM 2003: 197).

d. Ein ›*reflective equilibrium*‹ mit anderen Akzenten

Martha Nussbaums Ansatz der Berücksichtigung menschlicher Grundbedürfnisse und Fähigkeiten mahnt uns im Grunde genommen dazu, bei der ethischen Theoriebildung, ganz bestimmte Dinge über Menschen und über ihre Grenzen und Möglichkeiten zu berücksichtigen, weil dies für sie substanziell von Bedeutung ist. Damit stellt sie sich quer zum »sinnlosen und zum Scheitern verurteilten Versuch«, normative Aussagen aus abstrakten Konstruktionen abzuleiten (PAUER-STUDER 1999: 11f).

Methodologisch neigt Nussbaum einer *hermeneutisch-rekonstruktiven Begründung* zu: »nämlich die Rekonstruktion unserer tiefsten moralischen Überzeugungen und deren Absicherung in einer Art Überlegungsgleichgewicht« (PAUER-STUDER 1999: 13) Und Pauer-Studer erläutert: »Allerdings begreift Nussbaum diesen Rechtfertigungsprozess wesentlich weiter als im Rawlsschen Sinn einer Balance zwischen allgemeinen Grundsätzen, deren Konsequenzen und unseren wohlerwogenen moralischen Urteilen. Denn bei Nussbaums aristotelischen Zugang stehen nicht vorrangig rationale Prinzipien auf dem Prüfstand, sondern das Gute als Gesamtheit eines Lebenskonzeptes« (PAUER-STUDER 1999: 13). Somit bleibt für Nussbaum der ethische Reflexionsprozess im Format eines ›reflective equilibrium‹ verwoben mit den Besonderheiten personaler Identität. Diese wird nicht zuletzt konstituiert durch Beziehungen zu anderen und umfasst in Fragen der moralischen Richtigkeit unseres Urteilens und Handelns unabdingbar auch unsere moralischen Gefühle und Empfindungen (vgl. PAUER-STUDER 1999: 13).

In diesen Zusammenhang ist auch Nussbaums hermeneutische Kritik der Theoriebildung zu verorten. Ihre Auffassung zufolge geht schlechte Theoriebildung aus mangelhaften Alltagsvorstellungen hervor. Das ist der Hauptvorwurf, den Martha Nussbaum hier erhebt (vgl. NUSSBAUM 2003: 181). Diese verhängnisvolle Wechselwirkung von Theoriebildung und Alltagsvorstellungen lasse sich ziemlich gut an Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* zeigen – ein Werk, das zwar, so Nussbaum, ungewöhnlich gut argumentiere und systematisch aufgebaut sei, und zugleich der »ausgeklügelste Ausdruck einer Tradition ist, die lang und tief verwurzelt ist in der Gesamtheit des westlichen Denkens« (NUSSBAUM 2003: 180). Was macht Theoriebildung nun zum Gegenstand ihrer Kritik? Nussbaum: »Theorien stellen Leuten eine Reihe von Begriffen zur Verfügung, mit denen sie sich selbst benennen, und mit denen sie beschreiben können, wonach sie streben.

Wenn solche Theorien mangelhafte Bilder von einer Person und vom Bürger enthalten, und insbesondere wenn solche mangelhaften Bilder Defizite im bestehenden populären Denken reproduzieren, dann können sie sich in den Köpfen der Leute so festsetzen, als ob sie die Realität als solche ausdrückten, und die Entwicklung abweichender Perspektiven wird unwahrscheinlicher« (NUSSBAUM 2003: 180).

Fassen wir zusammen: Das *Ziel von Nussbaums Ansatz* »ist die Ausarbeitung einer Theorie, die dem Umstand Rechnung trägt, dass spezifische Bedingungen unseres Menschsein – dass wir etwa verletzbare Wesen mit einer begrenzten Lebenszeit sind, deren Überleben von einer Reihe externer Faktoren abhängt – für die Ethik und moralische Verpflichtungen relevant sind« (PAUER-STUDER 1999: 10). Es ist keine Frage, dass Nussbaums Ansatz auch Widerspruch und zuweilen Skepsis provoziert (vgl. PAUER-STUDER 1999: 7).[196]

Gemeinsam mit Rawls ist Nussbaum die generelle Orientierung am Basalen: Grundgüter einerseits, Grundbedürfnisse andererseits. Methodologisch findet sich eine Parallele in der Aufstellung von Listen. Zur Formulierung des Normativen richten beide in gewisser Weise ihren Blick auf den Common Sense und auf Erfahrungen des Menschen. Nussbaums Kritik an Rawls' Theorie des Guten sollte man daher nicht überschätzen: »Ihre Liste des Guten ist weniger als Gegenmodell denn als Erweiterungsvorschlag zu interpretieren, wie auch der Fähigkeiten-Ansatz insgesamt keine Alternative zu Rawls' Grundsätzen der Gerechtigkeit darstellt, sondern eine wichtige theoretische Perspektive für deren Spezifizierung und Modifikation erschließt« (PAUER-STUDER 1999: 20). Und für Pauer-Studer »verdeutlicht die für die Lebensbedingungen der meisten Menschen charakteristische Begrenztheit der Ressourcen die notwendige Einbettung von Nussbaums auf Fähigkeiten zugeschnittene Liste des Guten in eine Theorie der Gerechtigkeit: In Situationen der Güterknappheit müssen Prioritäten in der Förderung verschiedener Fähigkeiten gesetzt und entschieden werden, welchen Menschen womit und in welchem Ausmaß zuerst geholfen werden soll« (PAUER-STUDER 1997: 20).

Und schließlich: Unverkennbar hält Nussbaum am Liberalismus fest: Dieser stellt die theoretische Basis dar für einen gegenüber den Problemen interkultureller Ethik sensiblen Feminismus (vgl. Pauer-Studer 1999: 22).

[196] Eine kritische Auseinandersetzung mit Nussbaum kann hier nicht erfolgen, dennoch seien einige zentrale Kritikpunkte angezeigt: problematischer Rückgriff auf Fakten zur Herleitung normativer Konklusionen, umstrittener Begriff der menschlichen Natur, eine mit modernen Autonomiekonzeptionen kaum vereinbare aristotelische metaphysisch-teleologische Konzeption der menschlichen Natur (vgl. PAUER-STUDER 1999: 9).

Zudem lassen sich für Nussbaum aus den Reflexionen über das gute Leben auch »Ressourcen für eine *Neuformulierung des politischen Liberalismus*« gewinnen (vgl. PAUER-STUDER 1999: 7; vgl. auch NUSSBAUM 2003: 198).

IV. Eine politische Konzeption der Gerechtigkeit: Rawls' *Politischer Liberalismus* in Grundzügen

Mit ›*Politischer Liberalismus*‹ kredenzt Rawls keineswegs alten Wein in neuen Schläuchen, sondern er hat in der Tat Neues zu bieten gegenüber dem Gedankengut der *Theorie der Gerechtigkeit*. ›Politischer Liberalismus‹ ist nicht nur der neue Markenname, das neue Label, ›a new framework‹ wie Rawls selbst sagt, mit dem er seine jüngeren Erkenntnisse und neu formulierten Gedanken etwa seit Mitte der 1980er Jahre offeriert, nein, mit dem Titel ›*Politischer Liberalismus*‹ wird zugleich eine bedeutende Revision wie auch Weiterentwicklung seiner Gerechtigkeitstheorie signalisiert.[197]

Allein der Blick ins Inhaltsverzeichnis bzw. auf die Überschriften der einzelnen Abschnitte in diesem Kapitel genügt, um zu erkennen, dass Rawls im Vergleich zur *Theorie der Gerechtigkeit* in seinen jüngeren Schriften eine ganze Reihe neuer Begriffe eingeführt und entwickelt hat. Nichtsdestoweniger bedeuten die zahlreichen Aufsätze insbesondere aus 1980er Jahren, aber auch das relativ neue »*Restatement*« von »*Justice as Fairness*«, das 2001 in der Originalfassung erschien, keine strikte Zäsur, keinen radikalen Bruch mit seinem bisherigen Denken, sondern stellen eine Fortschreibung, Weiterentwicklung und letztlich eine Bekräftigung seiner *Theorie der Gerechtigkeit* dar.[198] Jedoch, um das bereits an dieser Stelle zu betonen, lässt sich das Echo auf diese Fortschreibung als sehr ambivalent kennzeichnen. Denn nicht wenige sehen vor allem durch bestimmte Anpassungen in ›Politischer Liberalismus‹ eine Schwächung des ursprünglichen Rawls'schen Theorieentwurfes.

In diesem vierten Kapitel geht es um zweierlei: Zum einen sollen die gezielt aus Rawls' Politischen Liberalismus ausgewählten Themen und Begriffen seine Innovationen vorstellen und diesbezüglich einen allgemeinen

---

197 In diesem Kapitel beziehe ich mich insbesondere auf die Beiträge von HINSCH (1994), der sich intensiv mit dieser jüngeren Denk- und Schaffensphase von Rawls auseinandergesetzt hat. Ferner berücksichtige ich wesentlich für die Darstellung NIESEN 2001; POGGE 1994; KERSTING 2001 sowie MIETH, C. 2002.

198 *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989* (IPL); *Politischer Liberalismus* (PL) und *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf* (GFN). Außen vor bleibt in diesem Kapitel die internationale Perspektive, wie sie Rawls in *The Law of Peoples* (Das Recht der Völker) entwickelt hat (siehe hierzu den kurzen Ausblick in Kap.VI.7).

Überblick geben, zum andern soll auf diese Weise deutlich werden, wo Rawls sich einerseits auf (von der *Theorie der Gerechtigkeit* her) vertrautem Gelände bewegt und wo er andererseits demgegenüber neues Terrain erschließt.

1. Korrekturen und Konsequenzen: Zur Revision der Theorie der Gerechtigkeit

Mit seinen Beiträgen reagiert Rawls auf zahlreiche Einwände und Kritikpunkte, die seit Mitte der 1970er Jahre gegenüber seinen Darlegungen geltend gemacht worden sind (siehe hierzu die Ausführungen in III). Wenngleich Rawls, nicht wenige Einzelaspekte der Kritik berücksichtigt und die Bezüge bemerkenswerterweise in etlichen seiner Fußnoten dokumentiert,[199] so ist dennoch unübersehbar, dass sich an zentralen Elementen wie seiner Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness, der Idee und dem Design des Urzustandes sowie der Gerechtigkeitsgrundsätze substanziell nichts geändert hat.[200]

Dennoch formulieren Rawls' Beiträge aus der Phase seines Politischen Liberalismus einerseits *inhaltliche Korrekturen*, die wesentlich auf Einwände zurückzuführen sind und die sich konkret auswirken in seiner Konzeption der Grundgüter und dem Profil und Umfang ihrer Liste, in der Neuformulierung der Vorstellung der Grundfreiheiten, im Begriff des Bürgers als moralische Person oder in der Fokussierung auf die öffentlich anerkannte Grundlage für die Rechtfertigung gesellschaftlicher Institutionen. Rawls reagiert jedoch nicht nur konstruktiv auf kritische Einwände gegenüber diversen Elementen seiner Theorie, sondern *zieht* auch *Konsequenzen* aus seiner Reflexion »neuer« gesellschaftliche Realitäten bzw. Kennzeichen moderner Gesellschaften, die er so für die Ausarbeitung der *Theorie der Gerechtigkeit* noch nicht im Blick hatte: allem voran die Pluralität der politischen, moralischen und religiösen Weltanschauungen. Vor diesem realgesellschaftlichen Hintergrund geht es Rawls daher nicht zuletzt darum, seinen in der *Theorie der Gerechtigkeit* entwickelten Begriff der »wohlgeordneten Gesellschaft« an das »Faktum des vernünftigen Pluralismus« *anzupassen* (PL: 33) bzw. ersteren so umzuformulieren, dass er dem zweiten gerecht werden könne (PL: 40).

[199] Rawls macht sich in der Tat die Mühe, jene Kritiker(innen), denen er Anregungen und Revisionsimpulse verdankt, immer wieder in zahlreichen Fußnoten zu benennen: unter Hinweis auf den jeweiligen Kritikpunkt und nicht selten mit dem Vermerk, ob und in welcher Weise Rawls die Anregungen oder Einwände konstruktiv aufgegriffen hat.

[200] Eine instruktive Übersicht zu seinen (›alten‹ und ›neuen‹) Grundideen bietet Rawls im ersten Teil von GFN: 19-72.

Überdies betont Rawls immer wieder und ausdrücklich den theorieprägenden Kontext westlich-demokratischer Gesellschaften.

Beides, Korrekturen bisheriger Positionen und Konsequenzen aus veränderten Realitäten, bleibt aufeinander bezogen und ist nicht voneinander zu trennen. Insbesondere reflektiert Rawls jene Konsequenzen, »die sich daraus ergeben, dass Gerechtigkeit als Fairness eine *politische* Konzeption ist, deren vordringliche Aufgabe darin besteht, Grundsätze distributiver Gerechtigkeit für die institutionelle Grundstruktur einer modernen demokratischen Gesellschaft anzugeben«; eine Gerechtigkeitskonzeption, die sich dieser Herausforderung konstruktiv stellen will, »muss dem Umstand Rechnung tragen, dass die Bürger moderner Staaten nicht nur verschiedene Vorstellungen darüber haben, wie sie individuell leben wollen, sondern sich auch in ihren moralischen Anschauungen und Wertvorstellungen, kurz: in den von ihnen bejahten und verfolgten Konzeptionen des Guten unterscheiden« (HINSCH 1994: 9). Das heißt: Die Voraussetzungen müssen universalisierungstauglich sein.

Und welche Konsequenzen ergeben sich somit aus der Vielzahl der nicht immer miteinander verträglichen Konzeptionen des Guten für den Inhalt wie für die Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption? Zum einen muss sie sich darauf beschränken, nur diejenigen gesellschaftlichen Bereiche zu regulieren, von denen alle Mitglieder einer Gesellschaft generell und unabhängig von ihren moralischen Überzeugungen betroffen sind. Zum andern darf die Rechtfertigung der Konzeption nur solche Voraussetzungen in Anspruch nehmen, die vernünftigerweise von den Vertretern unterschiedlicher, mithin divergierender Konzeptionen des Guten akzeptiert werden kann (vgl. HINSCH 1994: 11).

Kersting moniert zwar, dass Rawls' Korrekturen und Änderungen »mehr Irritation ausgelöst als Beifall gefunden« hätten – insbesondere durch die (vermeintliche) Anpassung an kommunitarische Positionen (westlich-demokratischer Kontext) einerseits und diskursethische Konzeptionen (öffentliche Rechtfertigung) andererseits. Zu erwidern ist hier: Einem Philosophen kann es nicht in erster Linie um Beifall und nicht einmal um Zustimmung gehen, sondern um eigene Klarheit in der Konzeption, Transparenz und Plausibilität seiner Theorie und Argumentation sowie deren konstruktive Fortentwicklung.

Für Rawls dürfte das Bemühen um Klärung (zur Vermeidung von Mißverständnissen) und um eine Art *aggiornamento* im Vordergrund gestanden haben: nicht im Sinne einer simplen Anpassung an Positionen seiner Kritiker, sondern in der Absicht auf dem von ihm mit der Theorie der Gerechtigkeit gelegten Fundament sein Theoriegebäude weiterzubauen und

in den Konzeptionen und Begrifflichkeiten nach der Maßgabe des von ihm als neu und wichtig Erkanntem zu ›verheutigen‹.

Zudem ist sein ausdrückliches Bemühen deutlich, die Dinge, wie er sie bisher schon gesehen und verstanden hat, aber offensichtlich mißverständlich oder deutungsoffen dargelegt hatte, zu reformulieren und damit anderen, aber auch für sich selbst eine neue Klarheit zu schaffen.

Das heißt schlussendlich, dass Rawls nicht jeder Kritik hinterher rennt und sie durch Anpassungen seiner Theorie zu berücksichtigen versucht. Dort, wo er schon bisher von der Richtigkeit seiner Auffassung und Ansatzes überzeugt war, versucht er dies auch unmissverständlich deutlich zu machen.

Was lässt sich nun zusammenfassend für das Verhältnis von *Theorie der Gerechtigkeit* und *Politischer Liberalismus* sagen?

»Reagieren sowohl *Eine Theorie* [der Gerechtigkeit] als auch *Politischer Liberalismus* auf politische Dissenserfahrung, so unterscheiden sich doch die jeweils ins Auge gefassten Phänomene. Waren die Probleme, die *Eine Theorie* im Auge hatte politische Konflikte erster Ordnung wie Gleichberechtigung, politischer Gleichheit, Verteilungskonflikte sowie Widerstand und ziviler Ungehorsam, so reagiert Politischer Liberalismus auf den weltanschaulichen Pluralismus als politische Entzweiung zweiter Ordnung – eine Entzweiung, die sich weder auf anerkannte Verfahren stützen könnte, nach denen inhaltliche Differenzen ausgeräumt werden können, noch über eine klare Vorstellung verfügt, auf welche Argumentgenres Bürger zur Beilegung ihrer Konflikte zurückgreifen können« (NIESEN 2002: 26).

Die Hauptunterschiede von Rawls' Darlehungen in *Politischer Liberalismus* zur *Theorie der Gerechtigkeit* liegen in:

- ▷ der starken *Konzentration auf das Politische*, wie es schon im Titel der Programmatik unübersehbar signalisiert wird; ersichtlich ist dies zudem auf Rawls'schen Termini wie politische Gerechtigkeitskonzeption, Bereich des Politischen; politische Werte, politische Tugenden, die uns in diesem Kapitel noch häufiger begegnen werden;
- ▷ Rawls' nun betonter *Unterscheidung* zwischen *politischer Philosophie* und *Moralphilosophie* (vgl. MIETH, C. 2002: 186; siehe hierzu auch Kap. II.2).
- ▷ einer *nicht so deutliche Zielsetzung* wie es ihm in der Theorie der Gerechtigkeit möglich war (vgl. PL 34);[201]

[201] Rawls nennt zwei Hauptziele, die er mit seiner Konzeption des Politischen Liberalismus anstrebt. Ein erstes zentrales Ziel von Political Liberalism liegt »darin, zu erklären, wie die wohlgeordnete Gesellschaft der Gerechtigkeit als Fairness

- der Hervorhebung der *historischen Kontextualität* unserer Gerechtigkeitsvorstellungen: Rawls macht dies deutlich im Rekurs auf die öffentliche politische Kultur einer demokratischen Gesellschaft zur Gewinnung materialer Intutionen und Ideen; gerade diese Betonung der Kontextualität hat ihm den Vorwurf der Anpassung an kommunitarisches Denken eingebracht (vgl. MIETH, C. 2002: 186);
- einem stärker *interpretativen Rekurs auf die Tradition einer demokratischen Gesellschaft*, wodurch der in der Theorie der Gerechtigkeit noch ausgeprägte universalistische Anspruch – expliziert durch den ›archimedischen Punkt‹ (ThG §79, 565), von dem aus die Gerechtigkeitskonzeption einer Gesellschaft ›*sub speciae aeternitatis*‹ (ThG §87, 637) wahrnehmbar ist – deutlich geschmälert und relativiert wird (vgl. MIETH, C. 2002: 187)
- in einem starken Bezug auf den *Kontext der Gesetzgebung und Rechtsprechung*, der sich in zahlreichen Anschauungsbeispielen zur Illustration der Thesen und Argumente niederschlägt und vermutlich die bedeutende Rezeption der Theorie der Gerechtigkeit im juristischen Kontext der Vereinigten Staaten widerspiegelt (vgl. GUTMANN 1989: 341)
- der Verdeutlichung der die *Unabhängigkeit von philosophischen Annahmen*, deren Anerkennung er vermeiden möchte: dazu zählt etwa der Anspruch auf universelle Wahrheit sowie Aussagen über Wesen und Identität von Personen (IPL 255);
- der *Revision* der Position, dass es zur Bedingung der Stabilität einer wohl geordneten Gesellschaft gehöre, dass *alle Mitglieder dieselbe umfassende Lehre* vertreten (vgl. MIETH, C. 2002: 186)

Damit sind zumindest einige der wesentlichen Unterschiede zwischen *Politischer Liberalismus* und *Theorie der Gerechtigkeit* benannt. Worin beide sich darüber hinaus unterscheiden, und was insbesondere wesentliche Kennzeichen des Politischen Liberalismus sind, wird in den nachfolgenden Abschnitten deutlich werden.

(wie sie in *A Theory of Justice* dargestellt wurde) zu verstehen ist, sobald sie an das Faktum eines vernünftigen Pluralismus angepaßt worden ist und sie von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption reguliert wird« (PL 33). Ein weiteres Hauptziel von *Political Liberalism* besteht »darin, zu erklären, wie wir eine wohlgeordnete Gesellschaft verstehen können, in der er es mehrere vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeptionen gibt« (PL 34). Genaugenommen weist Rawls hiermit vor allem zwei hermeneutische Ziele aus.

2. Rawls' Konzeption des Politischen Liberalismus

»Welches ist die *angemessenste Gerechtigkeitskonzeption*, um *faire Bedingungen* einer Generationen übergreifenden *Kooperation unter Bürgern* zu formulieren, die als freie und gleiche und lebenslang kooperative Gesellschaftsmitglieder betrachtet werden?« (PL 67). Nicht mit einer Definition, sondern mit der für Rawls grundlegenden und die ihn motivierenden Leitfrage eröffnet er seine systematischen Ausführungen zum *Politischen Liberalismus*. Und er fügt der ersten Frage eine zweite bei: »Welches sind die *Grundlagen einer [...] Toleranz*, wenn man vom Faktum eines vernünftigen Pluralismus als der unvermeidlichen Konsequenz freier Institutionen ausgeht« (PL 67)?

Diese beiden Fragen kombiniert er schließlich zu einer dritten: »Wie kann eine *gerechte und stabile Gesellschaft* von freien und gleichen Bürgern *dauerhaft bestehen*, wenn diese durch ihre vernünftigen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander geschieden sind?« (PL 67).[202] Mit diesen drei Fragen markiert Rawls letztlich *Ausgangs- und Zielpunkte seiner Programmatik des Politischen Liberalismus*. Auf der einen Seite finden wir als Ausgangspunkt die theoretische Herausforderung, die sich ihm angesichts einer in den individuellen bzw. partikulär-kollektiven Grundüberzeugungen pluralistisch geprägten Gesellschaft stellt. Auf der anderen Seite hat er als politisch-praktische Zielperspektive eine gerechtigkeitsbasierte, auf Dauer angelegte Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern im Blick.

Explizit verwendet Rawls den Terminus ›Politischer Liberalismus‹ erstmals in seinem Aufsatz »*Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*« aus dem Jahre 1987. Die mit der Headline ›*Political Liberalism*‹ verbundene philosophische Programmatik hat Rawls jedoch bereits in den Jahren zuvor intensiv reflektiert und nach und nach systematisch entfaltet.[203] Ausgesprochen instruktiv für die Intentionen, die Rawls mit ›Politischer Liberalismus‹ verbindet, ist sein »*Leitfaden zum Verständnis*«, wie er ihn in

---

202 Die Hervorhebungen in den Zitaten jeweils von J.J.F.

203 Rawls selbst allerdings sieht die Lektüre von *Politischer Liberalismus* erschwert durch die Tatsache, dass hier das philosophische Problem nicht ausdrücklich genannt werde bzw. schwierig zu identifizieren sei, während er in der ›Theorie der Gerechtigkeit‹ ein solches Hindernis nicht gegeben sieht (vgl. PL 34f). Dort läuft es für Rawls, kurz gesagt, darauf hinaus, »die für eine demokratische Gesellschaft angemessenste moralische Grundlage zu finden« (PL 35).

der Einleitung zur Taschenbuchausgabe seiner systematisch geordneten Sammlung der einschlägigen Vorlesungen dem Leser zur Hand gibt (PL 33ff). Ausgerichtet an den eingangs zitierten Zielsetzungen expliziert Rawls die *Aufgabe des Politischen Liberalismus*: Er sieht sie

»darin, eine politische Gerechtigkeitskonzeption für eine konstitutionelle Demokratie auszuarbeiten, die von einer Vielzahl vernünftiger religiöser und nicht-religiöser, liberaler und nicht-liberaler Lehren freiwillig bejaht werden kann; eine Konzeption, mit der diese Lehren unbeeinträchtigt leben und deren Tugenden sie verstehen können. Er versucht ausdrücklich nicht, umfassende religiöse oder nicht religiöse Lehren zu ersetzen, sondern zielt darauf, beiden gegenüber den gleichen Abstand zu halten und hofft so, für sie gleichermaßen akzeptabel zu sein« (PL: 36).

In dieser Äquidistanz zu umfassenden Lehren einerseits religiöser, andererseits nicht-religiöser Provenienz kann die politisch akzentuierte Konzeption somit nicht auf ein partikuläres Gutes rekurrieren, sondern hat sich diesem vorgeordneter, elementarer politischer Konzeptionen wie die der Freiheit und Gleichheit zu bedienen (vgl. PL: 37). Wichtig ist daher auch zu sehen, dass der *politische Liberalismus* selbst *keine umfassende Lehre* ist, weder eine vollständige noch eine partielle – er ist *keine Auffassung vom Leben als ganzem* (vgl. BPGK 343f).

Kernstück des *Politischen Liberalismus* ist die Ausrichtung an einer *liberalen* politischen Gerechtigkeitskonzeption. Dabei hat für Rawls eine solche liberale Konzeption drei Bedingungen[204] zu erfüllen: *erstens* müssen durch sie gewisse *Rechte, Freiheiten und Chancen* demokratischer Art festgelegt werden; *zweitens* kommt diesen *Rechten und Freiheiten besonderen Vorrang* zu; und *drittens* sind Maßnahmen erforderlich, die allen Bürgern – und zwar unabhängig von ihrer sozialen Position – jene *Mittel* garantieren, derer sie zur *sinnvollen und wirksamen Nutzung ihrer Freiheiten und Chancen* bedürfen (vgl. PL 46). In diesen Bedingungen schimmert unübersehbar die normative Substanz der beiden Gerechtigkeitsprinzipien durch.

Rawls skizziert die für seine Konzeption des politischen Liberalismus *vernünftigste Grundlage sozialer Einheit* für die Bürger einer modernen liberalen Demokratie und deutet in elementarer Weise (Regulierung – Zustimmung – Begründung) an, wie sein politischer Liberalismus gerechtigkeitstheoretisch ›funktioniert‹:

---

[204] Rawls spricht im ursprünglichen Text von »Merkmalen«; er sieht seine Aussagen in ihrer definitorischen Absicht jedoch besser gefasst im Begriff der Bedingung (vgl. PL 46: Fn. 18).

»(a) Die Grundstruktur der Gesellschaft wird von einer Konzeption (oder von einer Kombination von Konzeptionen) reguliert, die zu einer Familie von vernünftigen liberalen Gerechtigkeitskonzeption gehört, die die vernünftigste Konzeption einschließt. (b) Alle vernünftigen umfassenden Lehren in einer Gesellschaft bejahen irgendein Mitglied dieser Familie vernünftiger Konzeptionen, und die Bürger, die diese Lehren bejahen, sind gegenüber denen in einer dauerhaften Mehrheit, die jedes Mitglied dieser Familie ablehnen. (c) Öffentliche politische Diskussionen werden, wenn es um wesentliche Verfassungsinhalte oder Fragen grundlegender Gerechtigkeit geht, immer (oder fast immer) auf der Basis von Gründen entschieden, die zu einer Konzeption aus der Familie vernünftiger liberaler Konzeptionen gehören, von denen jeweils eine für jeden Bürger die vernünftigste (oder jedenfalls eine vernünftigere) ist« (PL 47f).

Auffallend ist hier, dass Rawls potenziell eine Pluralität von vernünftigen liberalen Gerechtigkeitskonzeptionen annimmt, eine Pluralität, die er unter dem Terminus ›Familie‹ subsummiert. Mit anderen Worten: Es gibt im Kontext des politischen Liberalismus nicht die eine und einzige Konzeption der Gerechtigkeit. Die Attribute ›*liberal*‹ und ›*vernünftig*‹ signalisieren jedoch wesentliche Bedingungen, die eine Gerechtigkeitskonzeption zu erfüllen hat.

3. Eine politische Konzeption der Gerechtigkeit und der Bereich des Politischen

Rawls wird nicht müde zu betonen, dass es sich bei seinem revidierten Gerechtigkeitsentwurf nun explizit um eine *politische* Konzeption handele.[205] Er betont dies vor allem, um Unklarheiten und Interpretationsoffenheiten in der *Theorie der Gerechtigkeit* zu beseitigen bzw. zu schließen (vgl. GFp 257). In aller Deutlichkeit hat Rawls die Hervorhebung des Politischen erstmals prominent in einem seiner zentralen Aufsätze – in: *Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch* – zum Ausdruck gebracht.[206] Dennoch sollte man den expliziten Akzent auf das Politische nicht nur auf diesen einen Beitrag Rawls' reduzieren, sondern weitsichtig auch andere »Bausteine« der Weiterentwicklung seiner Theorie in den Blick nehmen. Denn der »politische« Umbau seiner Theorie durchzieht letztlich den gesamten *Politischen Liberalismus* wie ein roter Faden, die theoretische Politisierung seiner Konzeption ist das Wesensmerkmal seiner jüngeren Programmatik und geht einher mit einer ausdrücklichen *Distanzierung von meta-*

[205] Zur Differenzierung von ›politisch‹ siehe BITTNER 1997: 39. Politisch ist Rawls' Konzeption insofern sie nicht nur von einen politischen Gegenstand handelt, sondern selbst ein solcher ist (vgl. BITTNER 1997: 39f).

[206] Seit 1983 hat Rawls in der Form von Vorträgen und Vorlesungen verschiedene Versionen dieses Aufsatzes präsentiert und zur Diskussion gestellt. Mit *Justice as Fairness: political and not metaphysical* ist dieser zu seiner definitiven Form geronnen (vgl. GFp 255, Fn. 1).

physischen[207] *Grundannahmen* zur Vermeidung philosophischer Abhängigkeiten und damit verbundener tiefgehender Kontroversen (vgl. GFp 255).[208]

Was ist das Besondere an der politischen Konzeption, was kennzeichnet sie? Zunächst umschreibt Rawls sie als eine Konzeption, die das Politische »als einen besonderen Bereich mit ihm eigenen Merkmalen« betrachtet; diese Merkmale wiederum verlangen nach einer Konzeption, die Werte zum Ausdruck bringt, welche in einer spezifischen Weise zum Bereich des Politischen gehören (BPGK 333).

Rawls geht nun davon aus, dass jede *politische* Konzeption der Gerechtigkeit eine Auffassung von der politischen und sozialen Welt voraussetze (vgl. BPGK 334). So ist der Bereich des Politischen – als »Teilbereich des Reiches aller Werte« (BPGK 348) – fundamental für die strukturelle Verfasstheit einer Gesellschaft und somit ein *Wesensmerkmal einer konstitutionellen Ordnung*. Er gründet auf politischen Beziehungen, die sich als Beziehungen zwischen Personen innerhalb der Grundstruktur darstellen. Mit Blick auf entsprechende soziale Strukturen *unterscheidet* Rawls den Bereich des Politischen unter anderem vom *Bereich der Vereinigungen* sowie auch vom *Bereich des Persönlichen* und *Familiären*; während dieser sich durch seine »Gefühlsbezogenheit« vom Bereich des Politischen unterscheidet, trifft dies für den Bereich der Vereinigungen durch die freiwillige Zugehörigkeit zu (vgl. PL 224). Dem Bereich des Politischen hingegen gehört man unfreiwillig an: durch das Hineingeborenwerden. Und die Zugehörigkeit währt in aller Regel bis zum Tod, da Rawls von einem geschlossenen Gesellschaftssystem ausgeht (vgl. PL 77; 111; vgl. BPGK 345; passim).

Die Bereiche der Vereinigungen, des Persönlichen und des Familiären lassen sich folglich als *Beispiele für das Nicht-Politische* verstehen (vgl. PL 224). Diese Unterscheidung zwischen dem Bereich des Politischen und Nicht-Politischen trifft sich im Wesentlichen mit Rawls' Unterscheidung von öffentlich und nicht-öffentlich (siehe hierzu IV.7.d.).

Eine politische Gerechtigkeitskonzeption hat für ihn drei charakteristische Merkmale[209]: *Erstens* ist ihr Gegenstand die *Grundstruktur der Gesell-*

---

207 »Metaphysisch« bleibt bei Rawls auffallend unbestimmt und somit schillernd; in Rawls' Werk findet sich keine Stelle, an der präzisieren und explizieren würde, was genau er darunter versteht.

208 Rawls nennt hier exemplarisch die Vermeidung des Anspruchs auf universelle Wahrheit sowie von Aussagen über Wesen und Identität von Personen (vgl. GFp 255).

209 Die Ausformulierung der Merkmale variiert Rawls in seinen verschiedenen einschlägigen Schriften, die diese Bestimmung enthalten. Der Substanz nach sind sie jedoch im Prinzip identisch (vgl. etwa BPGK 342).

schaft[210], für die Rawls explizit eine konstitutionelle Demokratie voraussetzt. *Zweitens* wird eine politische Gerechtigkeitskonzeption als ein *freistehende* [»*freestanding*«] präsentiert: Sie wird weder als eine einzelne auf die Grundstruktur angewandte umfassende Lehre dargestellt noch aus einer solchen abgeleitet – wenngleich es nach Rawls' Ansicht wünschenswert ist, dass sich eine politische Konzeption von einer oder mehreren umfassenden Lehren begründen ließe. *Drittens* schließlich wird ihr *Inhalt in Begriffen grundlegender Ideen* ausgedrückt, die *als Bestandteil der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft* angesehen werden können (vgl. PL 76ff; passim).[211]

Rawls warnt jedoch davor, ein politische Konzeption *nicht in einem falschen Sinne politisch* werden zu lassen: ›Politisch‹ darf weder im Sinne eines funktionierenden Kompromisses zwischen vorhandenen Interessen, noch als Zuschnitt auf bestehende umfassende Lehren verstanden werden. Vielmehr sollte eine politische Konzeption »darauf ausgerichtet sein, eine kohärente Auffassung der sehr bedeutenden (moralischen) Werte zu formulieren, die für die politischen Beziehungen gelten und eine öffentliche Grundlage der Rechtfertigung für freie Institutionen in einer dem freien und öffentlichen Vernunftgebrauch zugänglichen Weise darlegen« (BPGK 357).

Wenngleich Rawls ›politisch‹ als Attribut seiner Konzeption hervorhebt, so qualifiziert er seine Konzeption nichtsdestoweniger als moralisch. Eine *moralische Konzeption* kennzeichnet Rawls zufolge, »dass ihr Inhalt durch bestimmte Ideale, Grundsätze und Standards bestimmt wird und dass diese Normen bestimmte, in diesem Fall politische Werte ausdrücken« (PL 76, Fn. 11).[212] Gerade hier kommt ein weiterer zentraler Gedanke in der

---

210 Zur Erinnerung: Die Grundstruktur umfasst »die wichtigsten politischen, sozialen und ökonomischen Institutionen einer Gesellschaft und die Art und Weise in der sie in einem einheitlichen System sozialer Kooperation verbunden sind« (GFp 257).

211 Die öffentliche politische Kultur einer Gesellschaft kann auch von Widersprüchen geprägt sein, wie es insbesondere für das Ringen um die bestmögliche institutionelle Ordnung nicht anders zu erwarten sei – so Rawls. Diesbezüglich vermerkt er, dass es zuweilen eines neuen Weges bedarf, um zu einer Gerechtigkeitskonzeption zu gelangen, die es ermöglicht, strittige Punkte in einem neuen Licht zu sehen. Dabei braucht eine politische Konzeption »keine kreative Neuschöpfung zu sein. Sie muss nur vertraute intuitive Gedanken und Prinzipien so darstellen, dass sie in neuartiger Weise als zusammengehörig erkannt werden« (GFp 262).

212 Die *moralische* Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness darf jedoch nicht missverstanden werden als Anwendung einer allgemeinen moralischen Konzeption auf die Grundstruktur der Gesellschaft im Sinne einer Teilanwendung einer umfassenden Theorie, die für alle Lebens- und soziale Bereiche Geltung beansprucht. Kurz gefasst: Rawls' politische Konzeption ist *keine angewandte Moralphilosophie*. Ihr normativer Inhalt resultiert nicht aus einer allgemeinen und umfassenden Morallehre, sondern formuliert ein Bündel bedeutender moralischer Werte, die sich zur Anwendung auf politische Institutionen eignen (vgl. GFp 257; vgl. BPGK 345).

Postulierung eines Bereichs des Politischen zum Tragen: Die ausschließliche *Berufung auf politische Werte* zur Lösung von Problemen, welche die wesentlichen Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit betreffen (vgl. PL 224; vgl. BPGK 349f).

Was zählt Rawls nun zu den politischen Werten? Die politischen Werte »bestimmen das Grundgerüst des sozialen Lebens – die eigentliche Grundlage unserer Existenz – und bestimmen die grundlegenden Bedingungen politischer und sozialer Kooperation« (PL 225f; vgl. BPGK 348). In seiner Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness kommen als *bedeutende politische Werte* zum Tragen: gleiche politische und bürgerliche Freiheiten, faire Chancengleichheit, wirtschaftliche Gegenseitigkeit, soziale Grundlagen gegenseitiger Achtung unter den Bürgern, Werte des öffentlichen Vernunftgebrauchs in Gestalt von Begriffen des Urteilens, Folgerns und Beweisens, Tugenden der Vernünftigkeit und fairer Gesinnung, Achtung der Regel vernünftiger politischer Diskussion (vgl. PL 226): »Zusammengenommen sind diese Werte ein Ausdruck des liberalen politischen Ideals, dass politische Macht, da sie die kollektive Zwangsmacht freier und gleicher Bürger ist, wenn es um wesentliche Verfassungsinhalte oder Fragen grundlegender Gerechtigkeit geht, nur in Weisen auszuüben ist, die vernünftigerweise erwarten lassen, dass alle Bürger sie im Lichte ihrer gemeinsamen menschlichen Vernunft anerkennen können« (PL 226; vgl. BPGK 349). Mit anderen Worten: Die genannten politischen Werte spiegeln das Grundgerüst von Rawls jetzt betont politischer Gerechtigkeitskonzeption wider.

Was klassifiziert Rawls darüber hinaus noch als ›politisch‹? *Politische Macht* ist für Rawls demnach mit der Macht zu zwingen verbunden: Sie wird bei der Durchsetzung von Gesetzen unterstützt vom Staatsapparat. Zugleich versteht Rawls politische Macht als die Macht gleicher und freier Bürger (vgl. BPGK 345). Zum liberalen politischen Ideal gehört es folglich, dass politische Macht – entsprechend zur neuzeitlichen Tradition des Vertragsdenkens – ihre Legitimität aus der vernunftbegründeten Zustimmung aller bezieht.

Die Werte des Bereichs des Politischen zeichnen sich für Rawls schließlich dadurch aus, dass sie durch ihr hinreichendes Gewicht eine *Vorrangstellung gegenüber anderen Werten* haben und in Konfliktfällen ausschlaggebend sind. Die politische Konzeption leugnet folglich weder, dass es andere Werte gebe, die vor allem in den Bereichen von Vereinigungen, des Persönlichen und des Familiären Bedeutung haben, noch dass das Politische völlig losgelöst von diesen anderen Werten wäre (vgl. BPGK 346). Doch Fragen, die die wesentlichen Verfassungsinhalte betreffen, sollten möglichst nur im Rekurs auf die politischen Werte entschieden werden (vgl. BPGK 346).

Rawls ordnet dem Bereich des Politischen und den politischen Werte zudem *politische Tugenden* zu, auf die vor allem der reale, problembezogene Diskurs in einer wohlgeordneten Gesellschaft angewiesen bleibt:

»In ihren politischen Auseinandersetzungen wollen Bürger fair miteinander umgehen, sachbezogen argumentieren und auf die Argumente anderer eingehen. Sie wollen einander Vertrauen, Respekt und Toleranz entgegenbringen und bereit sein, einander ein Stück entgegenzukommen. Sie wollen alles daran setzen, die Behebung vermeintlicher Ungerechtigkeiten im Rahmen der politischen Spielregeln zu verfolgen« (POGGE 1994: 135).

Gelingt es nun eine öffentliche anerkannte politische Gerechtigkeitskonzeption zu etablieren, mit der zugleich ein Standpunkt zur Verfügung steht, von dem aus es den Mitgliedern einer Gesellschaft möglich ist, voreinander zu prüfen, ob ihre politischen und gesellschaftlichen Institutionen gerecht sind oder nicht, dann ist das *praktische Ziel* von Gerechtigkeit als Fairness erreicht – im Unterschied zu einem metaphysischen oder epistemologischen Ziel, das gerade nicht angestrebt werden soll (vgl. GFp 263).

Die gemeinsam geteilte politische Konzeption und der damit einhergehende Konsens über wesentliche Verfassungsinhalte schließt politische Meinungsverschiedenheiten keineswegs aus: Denn »Differenzen bei der Beurteilung einigermaßen komplexer Einzelfragen selbst unter vernünftigen Personen gehören zum menschlichen Leben. Aber indem die strittigsten Fragen von der politischen Tagesordnung ausgeklammert werden, sollte es möglich sein, eine friedliche Lösung im Rahmen demokratischer Institutionen zu finden« (BPGK 360).

Für Rawls ist somit entscheidend, dass die grundlegendsten Fragen – konfliktenthoben – von der politischen Tagesordnung genommen sind, sobald sie etwa in Gestalt von Grundrechten und Grundfreiheiten Eingang in die Verfassung gefunden haben: »Sie gelten ein für alle mal als politisch abgehandelt« (BPGK 360). Auftretenden *politische Meinungsverschiedenheiten* werden sich dann auf Bereiche mit geringerer Bedeutung beschränken. Nicht auszuschließen sind allerdings unterschiedliche Interpretationen von zentralen Verfassungsinhalten, die Rawls jedoch im Rahmen einer klar ausformulierten *Rechtsstaatlichkeit* als zulässig sieht. Der Rechtsstaatlichkeit kommt somit die regulative Rolle bestimmter Institutionen und ihrer rechtlichen und rechtssprechenden Praktiken« zu (BPGK 361).

4. Was meint ›umfassende Lehre(n)‹?

Das Vorhandensein *verschiedener umfassender Lehren* (*comprehensive doctrines*) – von Rawls als ›*Faktum des Pluralismus*‹ bezeichnet – ist die zentrale Herausforderung, auf die der politische Liberalismus eine Antwort zu geben versucht. In seinen Aufsätzen, die Rawls' ›*Politischen Liberalismus*‹ vorbereiten sollten, verwendet Rawls zumeist noch den eher unterbestimmten Terminus ›*Konzeptionen des Guten*‹[213]. Das mit dem *Faktum des Pluralismus* angezeigte Ausgangsproblem lässt sich dadurch kennzeichnen, dass es in einer modernen demokratischen Gesellschaft nicht einfach einen Pluralismus umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren gibt, sondern einen *Pluralismus* miteinander inkommensurablen, aber gleichwohl *vernünftiger umfassender Lehren,* die jeweils ihre spezifische Konzeption des Guten enthalten (vgl. PL 12f). Rawls Konzeption eines politischen Liberalismus geht nun davon aus, dass dieser Pluralismus umfassender Lehren »das natürliche Ergebnis des Gebrauchs der menschlichen Vernunft innerhalb des Rahmens der freien Institutionen einer konstitutionellen Demokratie ist« (PL 13). Rawls setzt sich hier mit einem historischen Argument von seiner ursprünglichen Konzeption in der Theorie der Gerechtigkeit ab (vgl. MIETH, C. 2002: 186). Zudem setzt Rawls voraus, dass die wesentlichen Merkmale einer demokratischen Ordnung von einer *vernünftigen* umfassenden Lehre nicht abgelehnt werden.[214]

Mit Blick auf die Gesamtheit der Mitglieder einer Gesellschaft nimmt Rawls nun an, dass keine der vorhandenen vernünftigen umfassenden Lehren jemals von allen bejaht würde (vgl. PL 12f). Die entscheidende Konsequenz:

---

213 Vgl. IPL passim. Hinsch weist darauf hin, dass die Bezeichnung ›Konzeptionen des Guten‹ bei Rawls keine eindeutig definierte Bedeutung habe; wesentlich ist eine Konzeption des Guten durch die praktischen Überzeugungen einer Person, insofern handlungsleitend sind, und sie umfasst Werturteile, Ideale, Normen und Tugendvorstellungen sowie »eine Sicht der Welt, welche die entsprechenden Einstellungen und Überzeugungen als sinnvoll erscheinen lässt« (HINSCH 1994: 9f, Fn. 4).
Äußerst ärgerlich – dies sei an dieser Stelle festgehalten – ist die deutsche Übersetzung in *Justice as Fairness. A Restatement*: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf (GFN); denn hier ist dann anstelle von ›umfassenden Lehren‹ nun ganz unvermittelt von »*globalen Lehren*« die Rede. Mit dieser unglücklichen Übersetzung wird m.E. der Sinn des von Rawls ursprünglich Gemeintem jedenfalls völlig verzerrt. Und da ›global‹ im öffentlichen Diskurs im Kontext von Globalisierung verortet ist, wirkt es semantisch wirklich unglücklich.

214 Rawls sieht durchaus die Möglichkeit, dass es in einer Gesellschaft auch unvernünftige und irrationale und sogar irrsinnige Lehren geben könne; die Herausforderung gegenüber dieser Art umfassender Lehren besteht nun in ihrer effektiven Eindämmung, damit sie weder die Einheit noch die Gerechtigkeit einer Gesellschaft zu untergraben vermögen (vgl. PL 13).

Die in einer wohlgeordneten Gesellschaft bejahte Gerechtigkeitskonzeption muss beschränkt bleiben auf den »*Bereich des Politischen*« und dessen Werte, da – wie Rawls unterstellt – keine der umfassenden Lehren als alleinseligmachende politische Konzeption für eine konstitutionelle Ordnung geeignet ist (vgl. PL 109; 221). In einer plural geformten Gesellschaft könnte sich eine umfassende Lehre als politische Gerechtigkeitskonzeption nur mittels repressiver Machtausübung etablieren; genau dies schließt Rawls jedoch in einer seiner vier Grundannahmen sowie aus praktisch-politischen Gründen aus (vgl. GFp 257).

In *Politischer Liberalismus* differenziert Rawls den Begriff der umfassende Lehre mit der folgenden ausführlichen Definition:

»Eine *moralische Konzeption* ist *allgemein*, wenn sie sich auf einen weiten Bereich von Gegenständen, im Grenzfall universell auf alle Gegenstände, anwenden lässt. Sie ist *umfassend*, wenn sie Konzeptionen darüber, was im menschlichen Leben von Wert ist, und Ideale des persönlichen Charakters ebenso einschließt wie Ideale der Freundschaft und der familiären und gemeinschaftlichen Beziehungen sowie vieles andere mehr, das unser Handeln (im Grenzfall unser ganzes Leben) bestimmt. Eine Konzeption ist *allumfassend*, wenn sie alle anerkannten Werte und Tugenden in einem detailliert ausformulierten System umfasst; sie ist nur *partiell umfassend*, wenn sie einige, aber keinesfalls alle nicht-politischen Werte und Tugenden enthält und wenn sie ziemlich frei formuliert ist. Viele religiöse und philosophischen Lehren streben danach, sowohl allgemein als auch umfassend zu sein« (PL 78f).[215]

Entscheidend für das dem politischen Liberalismus zugrunde liegendem Verständnis ist, dass Rawls den Begriff einer umfassenden Lehre kontrastiert mit der Idee einer politischen Gerechtigkeitskonzeption, die gerade keine umfassende Lehre verkörpern soll. Das ist auch der Punkt, an dem er eine Mehrdeutigkeit bzw. Missverständlichkeit seiner *Theorie der Gerechtigkeit* einräumt (vgl. PL 13).

Der Begriff der umfassenden Lehre wird für Rawls schließlich zum Kriterium der Unterscheidung zwischen demokratischer Gesellschaft und Gemeinschaft. Während für eine demokratische Gesellschaft keine Ausrichtung an einer umfassenden Lehre aus den bereits genannten Gründen möglich ist, definiert sich eine Gemeinschaft als Gesamtheit von Personen gerade dadurch, dass sie Einheit bilden, indem von allen ein und dieselbe umfassende Lehre bejaht wird (vgl. GFN 22). Als Beispiele für umfassende Lehren nennt Rawls immer wieder allgemein eine religiöse Auffassung, sowie

[215] Dem Begriff einer umfassenden Lehre bzw. Konzeption dürfte der vor allem in der theologischen Ethik gebräuchliche Begriff des *Ethos* entsprechen.

exemplarisch die Philosophie Kants oder Mills oder auch den Utilitarismus (PL passim).

Wie sich das Verhältnis der umfassenden Lehren zwischen einander verstehen und möglicherweise auch gestalten lässt, bleibt bei Rawls abgesehen von seiner Kennzeichnung als ›*incommensurable*‹ und seinem grundsätzlichen Postulat der Toleranz offen. Doch was ist mit möglichen oder tatsächlichen Konvergenzen zwischen umfassenden Lehren? Am Beispiel unterschiedlicher Religionen – etwa bei den abrahamischen Religionen – ließen sich solche Konvergenzen und Gemeinsamkeiten gerade auch im Bereich des Ethischen aufzeigen. Auch Berührungspunkte zwischen religiösen und philosophischen Lehren liegen auf der Hand. Offenkundig interessiert Rawls sich einzig und allein für das Verhältnis der umfassenden Lehren zur politischen Ordnung.

5. Das ›Faktum des vernünftigen Pluralismus‹

Drei Komponenten bilden den Begriff des Faktums des vernünftigen Pluralismus: Faktum, Pluralismus und vernünftig. In dieser Abfolge sind sie zu erläutern und zu klären.

(1) *Faktum*: Als Denker bewegt Rawls sich in einem theoretischen Gebäude. Und doch vollzieht er seine – oftmals idealisierenden – Reflexionen nicht in einem erfahrungsunabhängigen oder realitätsfernen Raum. Er nimmt wahr, er nimmt zur Kenntnis, welche Merkmale die Gesellschaft seiner Zeit kennzeichnen. Das sei hier unterstellt. Diese epistemische Offenheit auf gesellschaftliche Realitäten hin hat zur Folge, dass sich gesellschaftlicher Wandel und soziostruktuelle Veränderungsprozesse in den Modifikationen der Theorie der Gerechtigkeit und in der Einführung neuer Begrifflichkeiten widerspiegeln.[216]

[216] Im Gegensatz zu Hinsch, der zu verstehen gibt, dass das *Faktum des Pluralismus* nicht als bloßer Tribut Rawls' an die gesellschaftliche Realität zu betrachten ist und zur Unterbindung des Verdachts wirklichkeitsferner Spekulation eingebracht wird, sondern als wesentlich zu sehen ist für die Rawlssche Konzeption des politischen Liberalismus, scheint es mir nicht von der Hand zu weisen zu sein, dass Rawls – neben der Berücksichtigung zentraler Einwände – in erster Linie auf gesellschaftliche Bedingungen reagiert, die in den 1950er und 60er Jahren, also während der Ausarbeitungszeit seiner ›Theorie der Gerechtigkeit‹, noch nicht in seinem Blickfeld waren und auch nicht sein konnten. Dass die Ausrichtung am Faktum des Pluralismus dann in den jüngeren Arbeiten Rawls' »wesentlich« zu seiner Konzeption gehören, steht außer Frage, ist aber genealogisch betrachtet nicht vor

(2) *Pluralismus*: Rawls faßt ein zentrales Merkmal, das historisch betrachtet nicht neu ist, aber doch zunehmend vor allem westliche Gesellschaften und ihre Selbstwahrnehmung spätestens seit den 1970er Jahren prägt – die weltanschauliche und religiöse Verschiedenheit der Menschen in diesbezüglich bislang eher homogen wahrgenommenen oder postulierten Gesellschaften – zunächst in den Begriff des »Faktums des Pluralismus«. Mit dieser Zuschreibung bleibt Rawls jedoch nicht auf der soziophänomenologischen Ebene stehen. Das Faktums des Pluralismus hat bedeutende Auswirkungen für das normative Profil und die Argumentationsweise seiner Theorie:

»Die Existenz einer Vielzahl vernünftiger und gleichwohl nicht immer miteinander verträglicher Konzeptionen des Guten [...] hat weitreichende Folgen für den Inhalt einer politischen Gerechtigkeitskonzeption und für die Art und Weise ihrer Rechtfertigung. Sie muss sich darauf beschränken, diejenigen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens zu regulieren, die alle Bürger unangesehen ihrer moralischen Anschauungen betreffen; und sie darf zu ihrer Rechtfertigung nur solche Voraussetzungen in Anspruch nehmen, die Vertreter divergierender Konzeptionen des Guten im Licht ihrer Interessen und Überzeugungen vernünftigerweise akzeptieren können« (HINSCH 1994: 10).

Die bemerkenswerte und entscheidende Wende von Rawls besteht darin, dass er in seinen neueren Arbeiten reflektiert, was es für eine politisch akzentuierte Gerechtigkeitskonzeption bedeutet, wenn sie gegenüber (betroffenen) Mitglieder eines Gemeinwesens zu rechtfertigen ist, die in weltanschaulicher Hinsicht nicht über einen Kamm zu scheren sind, sondern aufgrund unterschiedlicher kultureller resp. religiöser Zugehörigkeiten und den darin wurzelnden Identitäten, in *grundlegenden Fragen des Sozialen und Politischen* verschiedene, und das heißt in letzter Konsequenz divergierende moralische (bzw. moralisch relevante) Auffassungen vertreten.

Deutlich zum Ausdruck kommt in den entsprechenden Aufsätzen von Rawls die »ausdrückliche Anerkennung des pluralistischen Charakters moderner demokratischer Gesellschaften« (HINSCH 1994: 23). Diese Anerkennung der Existenz einer Vielzahl divergierender Konzeptionen des Guten als Faktum und *dauerhaftes Merkmal freier und demokratischer Gesellschaften* wird zur prägenden Voraussetzung des (neueren) politisch-liberalen Programms bei Rawls. Kurzum: Die Anerkennung des Faktums des Pluralismus ist nun grundlegend für ein vernünftiges Verständnis gerechter sozialer Ordnung (vgl. HINSCH 1994: 23).

Realität und Reaktion darauf anzusiedeln, sondern es ist das Ergebnis gelungener Integration von Erfahrungswerten in sein Gedankengebäude (vgl. HINSCH 1994: 23).

Hinsch (1994: 24) faßt diese Anerkennung des Pluralismus in drei Thesen zusammen: erstens lasse sich *empirisch-historisch* behaupten, dass das FdP keine vorübergehende historische Erscheinung ist, sondern bestehen bleiben wird, solange freie und demokratische Institutionen die Grundrechte und Grundfreiheiten aller Bürger wirksam schützen; zweitens könne *normativ* festgehalten werden, »dass der autokratische Gebrauch staatlicher Macht zur Unterdrückung des Pluralismus wegen der mit ihm verbundenen Übel keine moralisch akzeptable Alternative zu einem freiheitlich demokratischen Staat bietet«; drittens könne aus *epistemologischer* Sicht gesagt werden, dass es durchaus/unvermeidlich immanente Grenzen und Schwierigkeiten vernünftigen Argumentierens gibt: Rawls nennt dies die Bürden der Vernunft: In der Gesamtanlage von Politischer Liberalismus übernehmen die Bürden der Vernunft zwei Aufgaben: »Sie gehören zu den Grundlagen der Gewissensfreiheit und der Gedankenfreiheit, die auf der Idee des Vernünftigen beruhen, und sie lassen uns anerkennen, dass es verschiedene und konträre liberale politische Konzeptionen gibt« (PL 47; vgl. hierzu BPGK 336ff).

(3) Damit sind bei der dritten Komponente angekommen: *vernünftig.* Rawls signalisiert durch dieses Attribut etwas für sein Verständnis und für das Profil seiner Konzeption Entscheidendes: Er ist keineswegs bereits einen beliebigen Pluralismus der Weltanschauungen in seine theoretischen Konstruktionen einzubauen. Nein, er legt ein trennscharfes Kriterium an. Denn wenn der Zielpunkt seiner Überlegungen tragfähig sein soll, so müssen sich die Bestandteile am Kriterium des Vernünftigen messen lassen.

6. Die Idee des ›overlapping consensus‹

Mit der *Idee des ›übergreifenden Konsenses‹*[217] entwickelt Rawls einen für die Konzeption seines politischen Liberalismus *zentralen Leitbegriff*, der gegenüber der *Theorie der Gerechtigkeit* ein substanzielles Novum darstellt.[218] Aufgrund seiner herausragenden Stellung als erste von drei Hauptideen in Rawls' Politischem Liberalismus und als dessen zentraler Fluchtpunkt wird die Auseinandersetzung mit dem ›übergreifenden Konsens‹ etwas ausführlicher ausfallen als die anderen Abschnitte in diesem Kapitel, die vorrangig dazu dienen, einige der wichtigen und neuen Begriffe aus Rawls' politischem Liberalismus einführend darzustellen.

Rawls entwickelt seine Idee vom ›*overlapping consensus*‹ ausgehend von der Frage, die er als *Stabilitätsproblem* bezeichnet. Dieses umfasst zwei Aspekte: Erstens wird gefragt, »ob Menschen, die unter gerechten Institutionen [...] aufwachsen, normalerweise einen hinreichend starken Gerechtigkeitssinn entwickeln, so dass sie sich im allgemeinen diesen Institutionen fügen« und zweitens, gilt es zu klären, ob unter den Voraussetzungen, die durch die öffentliche politische Kultur einer Demokratie gegeben sind – für Rawls insbesondere das Faktum des vernünftigen Pluralismus annimmt – »die politische Konzeption zum Fokus eines übergreifenden Konsenses werden kann« (PL 228). Kurzum: Rawls entwickelt in der Verknüpfung von politischer Gerechtigkeitskonzeption und ›*overlapping consensus*‹ eine Perspektive, mit der es seiner Auffassung zufolge gelingen kann, *Einheit und Stabilität einer Gesellschaft* zu erzeugen bzw. zu bewahren.

Der Reflexionshintergrund für die Konzeption des ›overlapping consensus‹ liegt für Rawls in den *historischen und sozialen Bedingungen einer modernen Gesellschaft*, die zuvorderst Ausdruck finden in der Pluralität philosophischer, religiöser und moralischer Auffassungen. Diese sozio-

---

[217] Im amerikanischen Original steht ›*idea*‹, das in den deutschen Übersetzungen mit ›Gedanke‹ wiedergegeben wird. Ich verwende ›Idee‹ und ›Gedanke‹ alternierend, bevorzuge prinzipiell aber den Begriff der ›Idee‹, der mir stärker und nicht so zufällig, flüchtig und unbeständig erscheint wie der Ausdruck ›Gedanke‹.

[218] Rawls verwendet den Terminus »*overlapping consensus*« bereits an einer einzigen Stelle in der *Theorie der Gerechtigkeit*, dort jedoch in einem völlig anderen Sinne; er erörtert hier die Frage nach der Grundlage für den zivilen Ungehorsam (ThG §59, 426). Allerdings dämmert bereits an anderer Stelle der *Theorie der Gerechtigkeit* im Erörterungsfeld zu Toleranz und Freiheit mit der Formel vom »*Versöhnungspakt* zwischen verschiedenen Religionen und moralischen Auffassungen« und den dazugehörigen vorangehenden Überlegungen Rawls' spätere Idee vom übergreifenden Konsens (ThG § 35, 250). Grundlegend eingeführt wird der Begriff des *overlapping consensus* in Rawls' markanten Aufsatz *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch* von 1985 (vgl. GFp 285ff).

historischen Rahmenbedingungen machen es erforderlich, die politische Konzeption der Gerechtigkeit für ihre Grundinstitutionen so zu betrachten, dass sie praktikabel und mit den Grenzen demokratischer Politik vereinbar ist (GüK 296).

Ausgangspunkte für den Gedanken des übergreifenden Konsenses sind somit das *Faktum des (vernünftigen) Pluralismus* und insbesondere das Bestreben, die *Stabilität eines freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates* über eine gemeinsam geteilte politische Gerechtigkeitskonzeption zu sichern, auf die man sich für Rawls eben nicht auf der Grundlage einer einzigen allgemeinen und umfassenden Lehre (*comprehensive doctrine*) zu einigen vermag (vgl. GüK 299). In diesem Zusammenhang stellt seine *Ablehnung repressiver staatlicher Macht* zur Durchsetzung einer politischen Konzeption, die eine allgemeine und umfassende Lehre wiedergibt, eine weitere Prämisse für Rawls' Idee des ›*overlapping consensus*‹ dar (GüK 335).

Obgleich Rawls sich bewußt ist, dass ein übergreifender Konsens selbst in demokratischen Gesellschaften nicht immer möglich ist, geht es ihm mit dieser Idee vor allem darum, »zu zeigen, wie vielleicht trotz aller Divergenzen zwischen den [umfassenden] Lehren eine Übereinkunft über eine politische Gerechtigkeitskonzeption erreicht und die gesellschaftliche Einheit in einem Langzeit-Gleichgewicht dauerhaft und über Generationen hinweg erhalten werden kann« (GüK 300).

a. ›Vier allgemeine Tatsachen‹

Den Hintergrund für Rawls' Überlegungen bilden »vier allgemeine Tatsachen«, die in den weiteren Ausführungen zum ›*overlapping consensus*‹, aber auch zum freien und öffentlichen Vernunftgebrauch immer wieder durchschimmern. Sie halten eine bestimmte, der politischen Gerechtigkeitskonzeption zugrunde liegende Auffassung von der politischen und sozialen Welt fest:

- ▷ *Tatsache 1*: Die *Vielfalt* der umfassenden Lehren, also das Faktum des Pluralismus ist keine bloß historische und daher vorübergehende Erscheinung, sondern »ein *dauerhaftes Merkmal* der öffentlichen Kultur von Demokratien«, das sich letztlich der Freiheit der Institutionen verdankt (BPGK 334);
- ▷ *Tatsache 2*: Ein dauerhaftes ›Einverständnis‹ über eine religiöse, moralische oder philosophische Lehre könnte nur »durch den repressiven Gebrauch staatlicher Macht aufrechterhalten werden« (BPGK 335);
- ▷ *Tatsache 3*: Ein dauerhafter und sicherer demokratischer Staat muss »bereitwillig und frei von zumindest einer beachtlichen Mehrheit seiner politisch aktiven Bürger unterstützt werden« (BPGK 335);
- ▷ *Tatsache 4*: Die politische Kultur einer demokratischen Gesellschaft enthält »zumindest implizit bestimmte grundlegende intuitive Gedanken enthält, von denen aus es möglich ist, eine für einen Verfassungsstaat geeignete politische Gerechtigkeitskonzeption auszuarbeiten« (BPGK 335).

b. Kein bloßer ›*modus vivendi*‹

Warum ist der ›overlapping consensus‹ für Rawls mehr als ein bloßer ›*modus vivendi*‹? – *Modus vivendi* wird dabei aus kritischer Perspektive verstanden als öffentliches Einverständnis, das keine politische Gemeinschaft zu konstituieren vermag (vgl. PL 234). Um eine sichere Antwort geben zu können, klären wir zunächst, was Rawls überhaupt unter einem ›*modus vivendi*‹ versteht.

Der Pluralismus religiöser, philosophischer und moralischer Auffassungen macht in einer liberalen Perspektive zumindest einen ›*modus vivendi*‹

erforderlich, um überhaupt das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft zu ermöglichen. Historisch zurückblickend identifiziert Rawls im *Toleranzprinzip* nach der Reformation einen ›*modus vivendi*‹ (GüK 313, Fn. 22; 322; passim).[219]

Ferner illustriert er seine Vorstellung eines ›*modus vivendi*‹ mit dem Beispiel, das der Vertragsschluss zwischen zwei (letztlich taktierenden) Staaten mit zumindest teilweise gegensätzlichen nationalen Interessen und Zielen für ihn gibt:

»Beim Aushandeln des Vertrages ist jeder Staat umsichtig und klug, wenn er dafür sorgt, dass die angestrebte Übereinkunft einen Gleichgewichtszustand darstellt, das heißt, die Bedingungen und Klauseln des Vertrages werden für alle erkennbar so aufgestellt, dass ein Vertragsbruch für keinen der beiden Staaten von Vorteil wäre. Der Vertrag wird dann befolgt werden, weil dies für beide Seiten im nationalen Interesse liegt, wenn sie berücksichtigen, dass sie auch ein Interesse daran haben, als Staat anerkannt zu werden, der Verträge achtet. Aber im allgemeinen sind beide Staaten bereit, ihre Ziele auf Kosten des anderen zu verfolgen, und sollten sich die Bedingungen ändern, würden sie entsprechend handeln« (GüK 309; vgl. PL 235).

In Entsprechung zu einem sozialen Konsens, der auf Eigen- oder Gruppeninteressen beruht, oder zu einem Ergebnis politischer Verhandlungen, besteht in auch in diesem Vertragsbeispiel soziale Einheit nur dem Anschein nach. Der Grund: Die Stabilität der Einigung hängt davon ab, »dass die Umstände so bleiben, wie sie sind, damit sich die glückliche Konvergenz der Interessen nicht auflöst« (PL 235).

Damit dürfte deutlich werden, dass für Rawls der entscheidende Gegensatz zwischen ›*modus vivendi*‹ und ›*overlapping consensus*‹ in der Frage der *Stabilität* liegt (GFN: 298v; vgl. PL 236): Seine Idee des ›*overlapping consensus*‹ ist im Gegensatz zum bloßen – und Rawls' Auffassung nach unter bestimmten Umständen disponiblen – ›*modus vivendi*‹ darauf angelegt, *dauerhaft und beständig* zu sein, auf den Rückhalt der am Konsens Beteiligten bauen zu können und somit die gerechte Verfasstheit der Gesellschaft auf lange Sicht hin zu sichern.

Das Vertragsbeispiel deutet an, dass ein Konsens in seiner Wirkung und Beständigkeit von der Verteilung von Handlungs- und Verhandlungsmacht abhängig ist; denn der situative Konsens eines ›*modus vivendi*‹ verliert seine Bindekraft sobald sich die Rahmenbedingungen, Präferenzen und Interessen

---

[219] Es ist nicht zuletzt durch Rawls Beispiele und Erläuterungen zur Begründung des *overlapping consensus* offenkundig, dass er dessen Wirkweise letztlich in der Traditionslinie des neuzeitlichen Toleranzdenkens, das in seiner Konsequenz zu gleicher Glaubensfreiheit geführt hat, sieht (GüK 316; passim; PL 237;).

ändern und etwa Asymmetrien im Kräfteverhältnis entstehen (vgl. RÄHME 2002: 408). Eine Grundordnung, die in dieser Weise strategisch beeinflußt ist und auf Nutzenrationalität basiert, schafft aller Wahrscheinlichkeit nach ein *Recht des Stärkeren* – eine kaum mit Gerechtigkeit oder Gerechtigkeitsvorstellungen verträgliche Perspektive (vgl. POGGE 1994: 46).[220] Als Folge aus einem derartigen Stärke-Schwäche-Verhältnis unter dem flüchtigen Rahmen eines ›modus vivendi‹ müssten Institutionen immer wieder neu ausgehandelt werden. Eine Gesellschaft wäre einem ständigen, geregelten Machtkampf unterworfen, in dem letztlich auch die Regeln selbst fortwährend umkämpft wären (vgl. POGGE 1994: 46).

Wie lässt sich nun die *Präferenz für eine stabile Grundordnung* im Rahmen eines ›overlapping consensus‹ gegenüber einem ›modus vivendi‹ *moralphilosophisch* begründen? Thomas Pogge führt drei Gründe an:

»Erstens haben Personen und Gruppen ein moralisches Interesse daran, das Überleben ihrer Werte und Lebensformen langfristig zu sichern, wozu eine stabile Grundordnung weit besser geeignet ist, als ein *modus vivendi*. Zweitens haben Personen und Gruppen ein moralisches Interesse daran, in ihrem Verhalten und Verhältnis zu anderen den eigenen Werten gerecht zu werden, was in einem *modus vivendi* nur unter Gefährdung der eigenen langfristigen Überlebenschancen möglich ist. Und drittens haben wir alle ein moralisches Interesse daran, in einer friedlichen und harmonischen Gesellschaft zu leben, was eine Grundordnung voraussetzt, die, von allgemeiner moralischer Loyalität getragen, den unvermeidlichen täglichen politischen Rivalitäten enthoben ist – die also politische Auseinandersetzungen regelt, ohne selbst Gegenstand solcher Auseinandersetzungen zu sein« (POGGE 1994: 47).

Trotz der markanten Abgrenzung zu einem bloßen ›*modus vivendi*‹ sieht Rawls diesen durchaus als mögliches *Vorstadium* zu einem auf Beständigkeit

---

[220] Pogge qualifiziert den ›*modus vivendi*‹ als ein *Gegenmodell* zum ›*overlapping consensus*‹, das eine reguläre Koexistenz nur dann gewährleisten kann, wenn jede beteiligte Gruppe glaubt, dass sie ihre Werte mit der größten Aussicht auf Erfolg im Rahmen er bestehenden Institutionen verfolgen kann: »Um diese Gleichgewichtsbedingung zu erfüllen, muss die Formulierung dieser Regeln den stärksten Gruppen besonders weit entgegenkommen. Denn Starke haben durch Regelverletzungen bzw. einen Zusammenbruch der Grundordnung am wenigsten, Schwache am meisten zu verlieren. Und so müssen die Schwachen ein großes Interesse daran haben, dass es im Interesse der Stärkeren liegt, sich an die Regeln zu halten. Die anzustrebende Grundordnung wäre also ein Kompromiss zwischen verschiedenen Gruppenwerten und -interessen, der so ausgehandelt wird, dass die beteiligten Parteien ungefähr in Proportion zu ihrer Stärke berücksichtigt sind« (POGGE 1994: 45).

und Stabilität angelegten ›overlapping consensus‹ .[221] Für Rawls kann demnach ein ›overlapping consensus‹ aus einem ›modus vivendi‹ hervorgehen.

c. Etabliert und gefestigt durch politische Loyalität – Wesentliche Merkmale des ›*overlapping consensus*‹

Der ›*overlapping consensus*‹ unterscheidet sich von dialogisch-kommunikativen Typen rationaler Verständigung(sprozesse) diskursethischer Prägung (vgl. Rähme 2002: 404) und bleibt im Wesentlichen bezogen auf die liberale politische Gerechtigkeitskonzeption, die er in ihrer Plausibilität, Akzeptanz und Wirkung unterstützten soll (vgl. GüK 293). Dabei kennzeichnet das Verhältnis von Gerechtigkeitskonzeption und ›*overlapping consensus*‹ eine Zweistufigkeit: Zunächst geht es auf *Stufe 1* darum, eine eigenständige politische und moralische Gerechtigkeitskonzeption für die Grundstruktur der Gesellschaft auszuarbeiten: Der Inhalt der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness mit ihren Gerechtigkeitsgrundsätzen und Idealen wird bestimmt im Rekurs auf die politischer Kultur einer liberalen und demokratischen Gesellschaft. Auf *Stufe 2* ist zu klären, ob die Gerechtigkeitskonzeption hinreichend stabil ist. Die Antwort auf diese Frage führt Rawls schließlich zur Idee des ›overlapping consensus‹ (vgl. PL 228). Damit ein übergreifender Konsens über die Gerechtigkeitskonzeption möglich wird, wird diese ausdrücklich an das Faktum des vernünftigen Pluralismus angepasst (PL 232). Auf der ersten Stufe geht es Rawls somit um die Begründung der Theorie als *freistehende* politisch-moralische Konzeption, während auf der zweiten Stufe die Erklärung sozialer Stabilität und Einheit erfolgt (vgl. FORST 1994:152).

Diese beiden Entwicklungsstufen erinnern daran, dass die von Rawls grundgelegte politische Gerechtigkeitskonzeption gerade nicht allgemein und umfassend ist, sondern sich durch die Urzustandsentscheidung einer abstrakten Genese verdankt. Dieses Merkmal hebt er insbesondere in Abgrenzung zu der in diesem Punkt missverständlich gebliebenen *Theorie der Gerechtigkeit* immer wieder hervor. Auch versteht sich der übergreifende Konsens keinesfalls als Derivat aus einer einzelnen umfassenden Lehre. Dennoch wird der übergreifende Konsens unterstützt und akzeptiert von unterschiedlichen, sich widerstreitenden umfassenden Lehren (GüK 294). Rawls nimmt nun an, dass

[221] Ob sich Rawls in seiner Wortwahl dessen bewußt war, muss dahingestellt bleiben; doch ›*modus*‹ konnotiert zweifelsohne Flexibilität und Dynamik, vielleicht auch Vorläufigkeit, während dem Terminus ›*consensus*‹ die von Rawls intendierte Festigkeit und Beständigkeit zu eigen ist.

jeder Bürger der Auffassung einer allgemeinen und umfassenden Lehre (mehr oder weniger) anhängt; dabei setzt er darauf, dass es trotz der individuell unterschiedlichen moralischen Überzeugungen möglich ist, von deren Standpunkt aus die politische Konzeption der Gerechtigkeit anzunehmen und mitzutragen. Rawls stützt diese Überlegung insofern auch historisch ab, insofern für ihn »die Geschichte der Religion und Philosophie zeigt, dass es viele vernünftige Möglichkeiten gibt, den weiteren Bereich der Werte so zu verstehen, so dass er entweder mit den für den besonderen Bereich des Politischen angemessenen Werten [...] zusammenfällt, unterstützt oder jedenfalls nicht in Konflikt mit ihnen gerät« (PL 227).

Der ›übergreifende Konsens‹ bildet, obgleich freistehend, gleichsam eine Art kleinster gemeinsamer Nenner unterschiedlicher und ansonsten inkommensurabler vernünftiger umfassender Lehren (vgl. MIETH, C. 2002:187). Und in Forst Terminologie lässt sich der Konsens im wesentlichen als ein *politisch-moralischer* zwischen umfassenden Lehren qualifizieren, während er *ethisch* nur aus der Perspektive der betreffenden Lehren ist (vgl. FORST 1994:153). In Anerkennung der Verschiedenheit der konsensbildenden umfassenden Lehren ist daher mehr als eine Übereinstimmung, die sich über die Inhalte hinaus auch auf Gründe erstrecken würde, gerade nicht erforderlich:

»Ein übergreifender Konsens über eine Gerechtigkeitskonzeption G sei dementsprechend genau dann möglich, wenn jede beteiligte Partei die durch G spezifizierten Gerechtigkeitsgrundsätze im Licht ihrer eigenen Konzeption des Guten mit Gründen anerkennen kann und wenn keine der Parteien erwartet, dass ihre spezifischen Gründe für die Anerkennung von G von den anderen Parteien als die ›eigentlich richtigen‹ übernommen werden« (RÄHME 2002: 408).

Die Zustimmung zum ›overlapping consensus‹ soll es erleichtern, so Rawls' Annahme, dass die meisten Mitglieder der Gesellschaft sich nur partiell einer umfassenden Doktrin verpflichtet sehen, erleichtern. Zudem tragen sie ohnehin zwei Auffassungen in sich, das heißt ihre Gesamtauffassung hat zwei Teile: die politische Gerechtigkeitskonzeption und ihre eigene umfassende Lehre, der sie sich zurechnen (vgl. BPGK: 354f; vgl. hierzu Forst 1994: 153). Die Übereinstimmung im Konsens wirkt praktisch zurück auf die jeweiligen umfassenden Lehren, die die gemeinsame Gerechtigkeitskonzeption quasi als ihre eigene ansehen und sie als Teil ihrer partikulären Auffassung des Guten deuten (vgl. GüK 1987:307; vgl. Forst 1994:153).

Rawls erläutert die Unterstützung des Konsenses wie folgt:

»In einen solchen Konsens stimmen die einzelnen Lehren der politischen Konzeption jeweils von ihrem eigenen Standpunkt aus zu. Die soziale Einheit gründet sich auf einen Konsens über die politische Konzeption; Stabilität ist möglich, wenn die im Konsens eingeschlossenen Lehren von den politisch aktiven Bürgern der Gesellschaft bejaht werden und wenn die Forderungen der Gesellschaft nicht zu sehr mit denjenigen wesentlichen Interessen der Bürger in Konflikt geraten, die von ihren sozialen Einrichtungen geformt und gefördert werden« (PL 219).

Es ist dem *Prinzip der Toleranz* geschuldet, das keine der Lehren, die den ›übergreifenden Konsens‹ bilden, durch die Ausübung der politischen Macht unterdrückt werden darf (vgl. MIETH, C. 2002: 188). Umgekehrt gilt jedoch auch, dass »nur solche umfassende Lehren, denen die eigene Durchsetzung nicht als normative Zielorientierung eingeschrieben ist«, an einem übergreifenden Konsens partizipieren können (RÄHME 2002: 408). Das Kriterium der Vernünftigkeit schließt eine Beliebigkeit der Lehren, die den ›*overlapping consensus*‹ bilden, aus (vgl. MIETH, C. 2002: 187). Der Vorrang der politischen Werte gegenüber den umfassenden Lehren ermöglicht – gut liberal gesehen – deren freie Entfaltung, soweit dies im Einklang mit der politischen Gerechtigkeitskonzeption steht (vgl. MIETH, C. 2002: 188),. Eine Art Pointe liegt schlussendlich darin, dass Rawls in der Idee vom ›*overlapping consensus*‹ das Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst anwendet. (vgl. GüK 313).

Den *Inhalt des ›overlapping consensus‹* – sprich die politische Gerechtigkeitskonzeption – begründen die bei den Mitgliedern der Gesellschaft vorhandenen gemeinsamen intuitiven Gedanken, die für Rawls ausreichend sind, um einen gerechten Verfassungstaat zu garantieren (vgl. GFp 286). Folglich findet sich die materiale Basis für den übergreifenden Konsens in den grundlegenden Intuitionen, die seiner Auffassung nach innerhalb der öffentlichen politischen Kultur geteilt werden (vgl. GüK 313). Zu beachten ist hier der Unterschied zwischen der öffentlichen und nicht-öffentlicher Sphäre, ein Unterschied, der gerade für liberal-demokratisches Denken konstitutiv ist (vgl. MIETH, C. 2002: 187); dies wird durch den nachfolgend erläuterten Begriff des öffentlichen Vernunftgebrauchs verdeutlicht werden (siehe IV.8).

Der ›*overlapping consensus*‹ ist sowohl seinem Gegenstand als auch seinen Gründen nach *moralisch*; gerade darin unterscheidet er sich von einem ›*modus vivendi*‹ als instabilen Konsens, der »nur« auf Einzel- und Gruppeninteressen gegründet ist und selbst dann zerbrechlich bleibt, wenn dieser durch eine gut eingerichtete Verfassung organisiert wird (GüK 295). Mit anderen Worten: Ein ›*overlapping consensus*‹ ist eben kein bloß auf Interessen gegründeter Konsens, der lediglich zum Inhalt hat, bestimmte Autoritäten

zu akzeptieren oder sich bestimmten institutionellen Regelungen zu fügen (GüK 309f), sondern einen normativen Anspruch formuliert.

Letztlich zielt die Idee des ›*overlapping consensus*‹ auf die *Sicherung einer stabilen gesellschaftlichen Einheit* (GüK 294) – denn »der Gedanke eines übergreifenden Konsens ermöglicht es uns zu verstehen, wie in einem Verfassungsstaat, der durch das Faktum des Pluralismus gekennzeichnet ist, trotz tiefgehender Divergenzen Stabilität und gesellschaftliche Anerkennung einer vernünftigen politischen Gerechtigkeitskonzeption erreicht werden kann« (GüK 295).

In seinen Ausführungen zum ›*overlapping consensus*‹ bezieht Rawls sich sowohl auf die Möglichkeit der *Stabilisierung eines bereits bestehenden Konsenses* als auch darauf, einen bislang *noch nicht bestehenden Konsens zustande zu bringen* (vgl. GüK 331).

Ein letzter für die Idee zentraler Gesichtspunkt: ein übergreifender Konsens etabliert sich dauerhaft durch die *Loyalität der Bürger* : Denn

»sobald sie zu würdigen wissen, was eine liberale Konzeption leistet, [werden] sie eine Loyalität ihr gegenüber entwickeln [...], die sich im Laufe der Zeit verstärkt. Sie werden es für vernünftig und klug halten, ihre Loyalität gegenüber den Grundsätzen der Gerechtigkeit zu bekräftigen, die Werte ausdrücken, welche unter den einigermaßen günstigen, Demokratie ermöglichenden Bedingungen normalerweise alle Werte aufwiegen, die mit ihnen in Konflikt geraten mögen. Damit ist dann ein übergreifenden Konsens erreicht« (GüK 327).

d. Der Verfassungskonsens als Zwischenstufe

In *Politischer Liberalismus* entwickelt Rawls als Innovation gegenüber seiner bisherigen Konzeption die Überlegung, wie ein ›*overlapping consensus*‹ über einen Verfassungskonsens als Zwischenstufe verwirklicht werden könnte (vgl. PL 249ff).

Was kennzeichnet nun einen solchen Verfassungskonsens? Sein zentrales Merkmal findet sich darin, dass er weder tief- noch weitreichend ist. Der Bereich, auf den er sich bezieht – die politischen Verfahren eines demokratischen Staates – ist eng und schließt nicht die ganze Grundstruktur ein (vgl. PL 250). Wie kann nun Rawls zufolge ein solcher Verfassungskonsens zustande kommen? Es besteht zunächst im Sinne eines ›*modus vivendi*‹ eine anfängliche Einwilligung in eine Verfassung, die bestimmte liberale Gerechtigkeitssgrundsätze erfüllt. Diese anfängliche Einwilligung hat sich zu einem Verfassungskonsens entwickelt. Dieser gewinnt an Stabilität, sofern drei Bedingungen erfüllt sind: *Erstens* müssen liberale Grundsätze der politischen Forderung genügen, dass sie den Inhalt bestimmter Grundrechte

und -freiheiten dauerhaft festlegen und einen besonderen Vorrang zu erkennen. Diese dauerhafte Anerkennung bewirkt, dass genau diese von der politischen Tagesordnung, und das heißt dem politischen Konflikt und sozialen Interessenkalkül entzogen sind: Sie stellen keine Streitpunkte mehr dar, sondern sind unumstößlich fest etabliert (vgl. PL 252f). Die *zweite* Voraussetzung hat Gesichtspunkte des öffentlichen Vernunftgebrauchs zum Inhalt: Liberale Grundsätze lassen sich dann anwenden, wenn die »üblichen Richtlinien und Regeln zur Einschätzung von empirischen Befunden« befolgt werden (PL 253); diese Richtlinien sind durch Begründungs- und Argumentationsformen näher zu bestimmen, die den Bürgern allgemein zugänglich sind – durch den *common sense*, unstrittige Verfahren sowie durch wissenschaftliche Erkenntnisse (vgl. PL 253). Die dritte Voraussetzung für einen stabilen Verfassungskonsens hängt, davon ab, ob die beiden ersten Voraussetzungen erfüllt sind. Sie besteht in der Praxis von Tugenden, die darin gründen, dass die Mitglieder einer Gesellschaft bereit sind, »mit anderen unter Bedingungen zu kooperieren, die jeder öffentlich anerkennen kann« (PL 255); solche Tugenden bestehen konkret in der Vernünftigkeit, im Sinn für Fairness, in der Bereitschaft zu Kompromiss und Entgegenkommen (vgl. PL 255). Gefördert werden diese Tugenden Rawls zufolge durch die grundlegenden politischen Institutionen, die sowohl die liberalen Gerechtigkeitsgrundsätze als auch für ihre Anwendung zu realisierende Form des öffentlichen Vernunftgebrauchs verwirklichen und damit die Voraussetzungen zur Erfüllung der dritten Bedingung schaffen.

e. Zur Kritik des ›*overlapping consensus*‹

Die Idee des ›overlapping consensus‹ erscheint prima facie als äußerst attraktiv und plausibel. Nicht zuletzt die plurale und zunehmend auch interkulturell geprägten Gegenwartsgesellschaften lassen Rawls' Idee hier als zeitgemäßen Ansatz für politisch-ethisches Denken erscheinen. Doch ein zweiter und jeder weitere Blick auf den ›overlapping consensus‹ muss unweigerlich zu Bedenken, Einwänden und Kritikpunkten führen.

Rawls selbst ist sich möglicher *Einwände gegen die Idee des übergreifenden Konsenses* bewußt und behandelt nun zunächst mehrere mögliche Einwände. Sein fundiertes Contra mit Rekurs auf das Stabilitätskriterium gegenüber dem Einwand, der ›*overlapping consensus*‹ sei nichts anderes als ein ›*modus vivendi*‹ im Sinne eines öffentlichen Einverständnis, dürfte bereits ausreichend überzeugend sein und diesen Einwand im wesentlichen entkräften (GüK 306ff).

Mit einem weiteren Einwand sieht Rawls sich durch den Vorwurf konfrontiert, die Unabhängigkeit gegenüber umfassenden religiösen, philosophischen und moralischen Lehren impliziere *Skeptizismus* und *Indifferenz* gegenüber religiösen, philosophischen oder moralischen Wahrheiten« (GüK 304; 312ff).

Der dritte Einwand stellt eine Art Umkehrschluss, wie er sich aus dem zweiten Einwand ableiten lässt: Ein übergreifender Konsens *bleibt angewiesen auf eine allgemeine und umfassende politische Konzeption*. Warum? Mit diesem Einwand verbindet sich zugleich die Hoffnung auf eine Gerechtigkeitskonzeption, die aus einer einzelnen umfassenden Lehre hervorgeht und sich somit als konkurrierende Alternative zur Idee des ›overlapping consensus‹ positioniert (vgl. POGGE 1994: 45). Doch gerade eine solche einzelperspektivische Hoffnung sieht Rawls in einer freiheitlich-demokratischen und somit auch pluralen Gesellschaft als vergeblich und nicht realisierbar an. Eine politische Gerechtigkeitskonzeption muss dem Faktum des Pluralismus Rechnung tragen. Sie tut dies am besten, jedenfalls für Rawls, durch die Idee des ›*overlapping consensus*‹. Aus diesen, von Rawls selbst thematisierten Einwänden geht mitunter der Vorwurf hervor, seine Idee des ›*overlapping consensus*‹ sei einfach utopisch. Ein anderer, von Rawls genannter Vorwurf kritisiert, dass politische Philosophie wird von der übrigen Philosophie getrennt und zur Politik werde (GüK 331).

Mit Bezug auf die von Rawls thematisierten Einwände und darüber hinausgehend lassen sich als *Probleme und Unklarheiten* weitere Punkte anführen:

Erstens erläutert Rawls nirgends *en detail*, wie man sich die überlappenden Teile im Konsens vorzustellen hat: Was konkret überlappt sich in welcher Weise? Offenkundig setzt Rawls auf die Prima-facie-Plausibilität seiner letztlich abstrakten Idee, die ja unbestreitbar vorhanden ist; er verzichtet jedoch auf eine konkretisierende Bestimmung, die die materiale Dimension der »Überlappungen« über das bisher Bekannte erhellen würde.

Zweitens bleibt die *Wirkung der Loyalität*, wie sie Rawls als Stabilitätsperspektive entwickelt, fragwürdig: Er rechnet damit, dass die Loyalität gegenüber dem ›*overlapping consensus*‹ sich langfristig prioritär im Vergleich zur Loyalität gegenüber den umfassenden Lehren auswirke. Die Folge: Die Inhalte der umfassenden Lehren würden sich im Laufe der Zeit an die normativen Vorgaben des übergreifenden Konsenses anpassen. Und doch ist gerade hier zurückzufragen, warum es scheinbar ausgeschlossen ist, das sich aus den umfassenden Lehren korrektive Impulse für die materiale Weiterentwicklung des ›*overlapping consensus*‹ ergeben können. Bleibt damit etwa das Potenzial sozialkritischen Denkens auf der Strecke, das seine moralischen Ressourcen auch und gerade aus umfassenden Lehren zu schöpfen vermag

und wesentlich zur Entwicklung einer Gesellschaft beitragen kann?[222] Äußerst fragwürdig muss daher Rawls' Annahme bleiben, dass die Loyalität gegenüber umfassenden Lehren für das Individuum als nachrangig einzustufen ist. Weitaus überzeugender wäre es, die vorrangige Loyalität gegenüber der Liberalismuskonzeption auf Dissenssituationen oder Konfliktfälle zu begrenzen und sie durch pragmatische Vernunft, die den Erhalt des Konsenses und damit die Stabilität der Gesellschaft zum Ziel hat, zu begründen.

Drittens thematisiert Rawls nirgends die Möglichkeit, dass ein bestehender ›übergreifenden Konsens‹ verloren gehen könnte – wie dies für eine außerordentliche und unversöhnbare Konfliktsituation nicht auszuschließen ist. Was also passiert, wenn ein bestehender ›*overlapping consensus*‹ in Frage gestellt oder aufgelöst wird, in dem die bisherige Unterstützung verlorengeht.

Viertens ist zu überlegen, ob es nicht vorteilhafter und aussichtsreicher wäre, einen engeren Konsens, als Rawls ihn entwirft, zu favorisieren. Dabei geht es konkret darum, die Einigung auf eine Grundordnung nicht zugleich mit der sie rechtfertigenden Gerechtigkeitskonzeption zu verbinden, sondern in einem übergreifenden Konsens ausschließlich die viel leichter erzielbare Einigung auf die Grundordnung anzustreben und die Begründungsfrage zu öffnen bzw. offen zu halten (vgl. POGGE 1994: 47).

Fünftens stellt sich die Frage, wie denn gegenüber jenen zu verfahren ist, die den ›übergreifenden Konsens‹ nicht zu akzeptieren bereit sind? Gerade hier, »zwischen der legitimierten Zwangsausübung gegenüber denjenigen, die den vernünftigen Konsens nicht akzeptieren, und dem Toleranzprinzip, das uns anleitet, andere nicht dazu zu zwingen, unsere vernünftige umfassende Lehre zu übernehmen, besteht die Spannung der Rawls'schen Konzeption des Politischen Liberalismus« (MIETH, C. 2002: 188).

Sechstens: müsste Rawls – ganz im Sinne seines liberalen Ansatzes – nicht stärker die *individuelle Autonomie* zur Akzeptanz des ›*overlapping consensus*‹ betonen, statt indirekt auf Kollektive als Träger umfassender Lehren zu setzen?

Würde daher *siebtens* die Gerechtigkeitskonzeption nicht allein durch intersubjektiv anerkannte Argumente begründet, sondern auch im Licht der als vernünftig und überzeugend eingeschätzten spezifischen Gründe der einzelnen umfassenden Lehre verstanden und gedeutet werden, so erscheint

[222] Zu denken ist insbesondere an Konzeptionen der Sozialkritik, wie sie Michael Walzer in *Kritik und Gemeinsinn* oder auch in *Zweifel und Einmischung* dargelegt hat (WALZER 1993; Walzer 1991). Rawls selber führt in der Frage nach den Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs unter anderem mit dem Verweis auf die von Martin Luther King inspirierte Bürgerrechtsbewegung dafür an, wie sich der materiale und rechtfertigende Bezug auf eine umfassende Lehre positiv auf die Zivilisierung der Gesellschaft auswirken kann.

es letztlich fragwürdig, ob denn die jeweilige Zustimmung der am ›*overlapping consensus*‹ Beteiligten wirklich ›demselben‹ Inhalt gilt. Insofern diese Bedenken berechtigt sind, eröffnet sich ein letztlich nicht intendierter Spielraum für Dissens in der Deutung der zunächst gemeinsam akzeptierten Gerechtigkeitskonzeption als auch der Verfassungsprinzipien, die auf deren Grundlage aufgestellt wurden. Daraus lässt sich nun kritisch folgern: »Der Bedarf an deliberativer und diskursiver Verständigung, welcher im Rahmen der nicht-öffentlichen Begründung des übergreifenden Konsenses ungedeckt bleibt, wird auf jene öffentliche Diskurse verschoben, innerhalb derer die präsumptiv gemeinsam anerkannte Gerechtigkeitskonzeption zur Begründung oder Kritik von Verfassungsinhalten mobilisiert werden soll« (RÄHME 2002: 408).

Und *achtens*: Nimmt Rawls zu Unrecht allzu homogene umfassende Lehren an? Setzt er zudem nicht ein solides Wissen in politisch-moralischen Fragen bei den Anhängern der jeweils umfassenden Lehren voraus? Erfordert dies der Ansatz seiner idealistisch Theoriebildung? Diese Gegenüberlegungen ließen sich ohne Weiteres mit Blick auf unterschiedliche, oftmals sogar rivalisierende Strömungen innerhalb einzelner Religionen und Konfessionen, öffentliche Dissense und wechselseitiger Ausgrenzungen belegen.

Gewiss ließen sich noch weitere Aspekte anführen und problematisieren. Die aufgeführten Gesichtspunkte gehen prinzipiell von einer Evidenz des Rawls'schen Konzeptes aus, signalisieren aber zugleich weiteren Bedarf an Klärung und Präzisierung. Eine letzte Überlegung: Welches Element aus der Theorie der Gerechtigkeit beerbt eigentlich der übergreifende Konsens? Löst er die kontraktualistische Rechtfertigung ab? Oder ersetzt er das etwa Überlegungsgleichgewicht – wie Koller meint (KOLLER 1998: 63). Oder übernimmt er beider Stelle und Funktion? Oder tritt er als neues Element hinzu? Ich werde nun keinen ausführlichen Antwortversuch übernehmen. Tentativ lässt sich aber antworten, dass Rawls Elemente aus der Theorie der Gerechtigkeit nicht aufgibt, aber dass sie gegenüber ihrer anfänglich prominenten Stellung etwas in den Hintergrund getreten sind. Das gilt sowohl für das Paradigma des Kontraktualismus, als auch für die Idee des Überlegungsgleichgewichts.

f. Zwischen Modell und Modifikation: Der »overlapping consensus« für heutige Gesellschaften

Ist der ›*overlapping consensus*‹ der Fluchtpunkt des politischen Liberalismus? Läuft die Grundlegung einer *liberalen* politischen Ordnung wirklich auf diesen hinaus? Oder wird mit einer solchen Einschätzung die Bedeutung

des ›*overlapping consensus*‹ maßlos überschätzt und seine Funktion innerhalb von Rawls Politischem Liberalismus allzu sehr strapaziert? Und: Befinden sich westliche Gesellschaften eher auf der Stufe des ›*modus vivendi*‹ als auf der eines ›*overlapping consensus*‹? (vgl. VAN DEN BRINK 2002: 908). Diese Fragen zeigen allesamt – und das obwohl wir uns mit Rawls' Idee des ›overlapping consensus‹ ausführlich zugewandt haben – dass es weiteren Erklärungsbedarf, aber auch ein konzeptionelles Entwicklungspotenzial gibt. Rawls' Konzeption des ›overlapping consensus‹ hat sich vor allen der Frage zu stellen – und das abgesehen von den kritischen Einwänden und dem damit angezeigten weiteren Klärungsbedarf –, ob er von der idealen Theorie in die reale politische Gestaltung transferiert werden und somit in heutigen Gesellschaften praktikabel sein kann.
Wir werden die Idee des ›overlapping consensus‹ im übernächsten Kapitel in einer meines Erachtens gelungenen konstruktiven Adaption nochmals begegnen.

Zusammenfassend lässt sich nun sagen, dass John Rawls mit der Idee vom ›overlapping consensus‹ versucht

▷ der faktischen sozialen Realität mit ihrem weltanschaulichen und moralischen Pluralismus gerecht zu werden;

▷ trotz der Pluralität unterschiedlicher Konzeptionen des Guten eine für die gesellschaftliche Kooperation und Stabilität notwendige Übereinstimmung und damit Zustimmung zur einer gerechten politischen Ordnung zu postulieren;

▷ seinem Anliegen der politischen Gerechtigkeitskonzeption in vernünftiger Weise mit deduktiven wie induktiven Komponenten Ausdruck zu verleihen;

▷ auf diese Weise im Gesamtrahmen seines Politischen Liberalismus eine Art ›upgrade‹ seines originären Anliegens einer liberalen Gerechtigkeitskonzeptionen anzubieten.

Kurzum: der ›overlapping consensus‹ ist Rawls' Antwort auf die Suche nach einer *gemeinsamen Basis der öffentlichen Rechfertigung* in Fragen der Gerechtigkeit (vgl. GüK 313). Und »trotz konkurrierender Ideale vom guten Menschen, vom besten Umgang mit Freunden, Verwandten, Nachbarn und Kollegen, können wir dennoch harmonisch zusammenleben, solange wir der Grundordnung unserer Gesellschaft moralisch verpflichtet sind und dies auch voneinander wissen« (POGGE 1994: 44). Schließlich drängt sich der Gedanke

auf, ob nicht nahezu jede demokratisch-freiheitliche Gesellschaft ihre moralisch-politische Grundordnung auf einem ›*overlapping consensus*‹ etabliert hat, gleichwohl dies oft nur latent geschieht und den wenigsten bewusst zu sein scheint.

Fazit: Mit dem Terminus ›*overlapping consensus*‹ hat Rawls einen wichtigen Leitbegriff für plural geformte Gegenwartsgesellschaften geprägt. Die Idee wird, womöglich in modifizierter Weise, in den gegenwärtigen wie zukünftigen politisch-philosophischen und sozialethischen Diskursen zur Verständigung auf ein gesellschaftliches Miteinander nicht nur ein zentraler Referenzpunkt und -begriff bleiben, sondern ein konkretes und nicht zu übergehendes Modell anbieten. Und dies nicht nur in nationalen, sondern zunehmend auch in internationalem Maßstab.[223]

---

[223] Die Idee des ›*overlapping consensus*‹ weist ganz offenkundig Berührungspunkte zu jenen seit den 1960er Jahren verstärkt wiederkehrenden Debatten um Grundwerte und Grundkonsens in pluralen und ausdifferenzierten Gesellschaften auf. Und ohne hier in eine weitere Erörtung einsteigen zu wollen, scheint sich die über die bisherigen Überlegungen hinaus die Frage nahe zu legen, inwiefern es Berührungspunkte zwischen einer vom ›overlapping consensus‹ getragenen politischen Gerechtigkeitskonzeption und dem von Dolf Sternberger eingeführten und insbesondere von Jürgen Habermas aktualisierten Begriff des Verfassungspatriotismus gibt eine Nähe die sich nunmehr auch im Begriff des ›Verfassungskonsenses‹ ausdrückt: siehe PL 249ff).

7. Der freie und öffentliche Vernunftgebrauch

Zusammen mit der ›Idee des ›overlapping consensus‹ und dem ›Vorrang des Rechten‹ bildet die ›*Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs*‹ [›Idea of Public Reason‹][224] eine der drei Grundideen des Politischen Liberalismus.[225] Allen drei Ideen ist gemeinsam, dass sie gemünzt sind auf die Situation einer demokratischen Gesellschaft, die ganz wesentlich gekennzeichnet ist vom Faktum des vernünftigen Pluralismus. Ihrer Form, ihrem Inhalt und damit auch ihrer Zielsetzung nach versuchen sie, durch den Primat des Politischen auf Distanz zu umfassenden vernünftigen Lehren zu gehen, ohne sie zu negieren. Im Gegenteil, insbesondere die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs stellt einen Modus dar, in pragmatisch-konstruktiver Weise mit dem Faktum des Pluralismus vernünftiger umfassender Lehren umzugehen. Den Hintergrund veranschaulicht folgende Überlegung:

»Es ist den Bürgern bewusst, dass sie auf der Basis ihrer miteinander unverträglichen Lehren keine Übereinkunft erreichen oder sich auch nur einem wechselseitigen Verständnis annähern können. Dies im Sinn, müssen sie überlegen, welche Arten von Gründen sie vernünftigerweise untereinander vorbringen können, wenn es um grundlegende politische Fragen geht« (NIöV 165).

Mit dieser Umschreibung sind wir im Grunde genommen bereits zum Kern der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs vorgestoßen, einer Idee, der Rawls eine lange Tradition in der Geschichte des Denkens zuschreibt; sein Ziel liegt nun darin, sie – vor dem Hintergrund der Unterscheidung von öffentlichen und privaten Gebrauch der Vernunft[226] – als Teil einer liberalen politischen Gerechtigkeitskonzeption zu formulieren (vgl. PL 313).

---

224 In einigen deutschsprachigen Übersetzungen (IPL, PL und GFN) wird ›*public reason*‹ mit ›öffentlichem Vernunftgebrauch‹ wiedergegeben, während sich in der Übersetzung zu NIöV sowie vereinzelt auch in der Sekundärliteratur die Bezeichnung ›öffentliche Vernunft‹ findet. Ich orientiere mich an den zuerst üblichen Übersetzungen der Rawls-Schriften und verwende in der Regel ›öffentlichem Vernunftgebrauch‹, nicht zuletzt um die aktive Dimension des Begriffs zu unterstreichen.

225 In der früheren Aufsatzsammlung zu Rawls' politischen Liberalismus (IPL) findet sich die Thematik der Idee eines öffentlichen Vernunftgebrauchs zunächst nur vereinzelt (vgl. IPL 166, 220, 230, 305f, 331 et passim); sie wird erst in *Politischer Liberalismus* in der 6. Vorlesung im Rang einer Grundidee systematisch entfaltet (siehe PL 312-363).

226 Rawls rekurriert hier auf Kant, bei gleichzeitiger Abgrenzung von diesem (PL 313, Fn. 2).

Betrachten wir Grundzüge der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs im Einzelnen.

a. Die Vernunft der Gesellschaft

Rawls schreibt der *politischen Gesellschaft Vernunft* zu. Und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen liegt die Vernunft der politischen Gesellschaft – analog zu jedem anderen vernünftigen und rationalen Akteur – in der *Art und Weise*, »Pläne zu formulieren, Prioritäten zu setzen und ihnen entsprechend zu handeln«, zum andern in der *Fähigkeit*, dies zu tun (PL 312). Die Vernunft der Gesellschaft »ist ein intellektuelles und moralisches Vermögen, das auf den Fähigkeiten ihrer menschlichen Mitglieder beruht« (PL 312). Dabei stellt der öffentliche Vernunftgebrauch Rawls zufolge ein Proprium demokratischer Nationen dar (PL 312).

Wodurch lässt sich nun ›öffentliche Vernunft‹ idealiter[227] als *öffentlich* klassifizieren? Rawls nennt drei Aspekte: »als *Vernunft gleicher Bürger* ist sie die Vernunft der Öffentlichkeit; ihr Gegenstand sind das *öffentliche Wohl und Fragen grundlegender Gerechtigkeit*; schließlich ist sie ihrem Wesen und ihren Inhalten nach öffentlich, insofern ihre *Ideale und Grundsätze* durch die politische *Gerechtigkeitskonzeption* der betreffenden Gesellschaft zum Ausdruck gebracht und auf dieser Basis *offen für alle erkennbar* in Anspruch genommen werden« (PL 312f, Hervorheb. J.J.F). Kenntnisse und Denkformen, die der Entscheidung für eine bestimmte Gerechtigkeitskonzeption zugrunde liegen, müssen der den Bürgern gemeinsamen Vernunft zugänglich sein (vgl. GFN §26, 146). Als ›frei‹ qualifiziert sich der öffentliche Vernunftgebrauch insofern, als dass in einer konstitutionellem Demokratie *Rede- und Gedankenfreiheit* als Grundfreiheiten gewährleistet sind (vgl. GFN §26, 149).

Wie wird nun der öffentliche Vernunftgebrauch praktiziert? Einer der Gründe für die Einführung des öffentlichen Vernunftgebrauchs liegt in der Frage nach der *politischen Macht*. Diese ist im Rahmen eines demokratischen Gemeinwesens stets auch die Macht der Öffentlichkeit, das heißt der öffentlichen Subjekte, wie sie Bürgerinnen und Bürger verkörpern (vgl. GFN §26, 146). Daher wird in einer demokratischen Gesellschaft der öffentliche Vernunftgebrauch gleicher und freier Bürger realisiert, indem sie als Kollektiv in letzter Instanz politische Macht, und das heißt faktisch *politische Zwangsgewalt ausüben,* insbesondere durch den Erlass von Gesetzen oder

[227] Rawls betont ausdrücklich die hiermit artikulierte *Idealvorstellung vom Bürger* eines demokratischen Verfassungsstaates (vgl. PL 313).

Verfassungsänderungen (vgl. PL 314).[228] Wenn nun jede Bürgerin und jeder Bürger »gleichen Anteil an der politischen Macht hat, dann sollte die politische Macht [...] nach Möglichkeit so ausgeübt werden, dass alle Bürger dieses Vorgehen im Lichte ihrer eigenen Vernunft gutheißen können« (GFN §26, 146).

Aber auch wenn Bürger coram publico *politisch Stellung beziehen*, stellt dies eine Form von öffentlichem Vernunftgebrauch dar; das gilt auch explizit für Mitglieder oder Anhänger von politischen Parteien (vgl. PL 315). In besonderer Weise gilt das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs für die Inhaber öffentlicher Ämter; Rawls nennt hier explizit Parlamentsabgeordnete, Regierungen und Richter, die in öffentlichen Foren agieren und sich in öffentlichen Handlungen, Verlautbarungen und Rechtsprechungen Ausdruck verleihen. Rawls hebt hier zudem die Rolle des Verfassungsgerichts hervor, in der er eine exemplarische Instanz des öffentlichen Vernunftgebrauchs sieht (PL 316; 333ff).

b. Wesentliche Verfassungsinhalte und grundlegende Gerechtigkeit

Bemerkenswert ist, dass seine Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs sich exklusiv auf die Fragen nach *wesentlichen Verfassungsinhalten* [›*constitutional essentials*‹] und *grundlegender Gerechtigkeit* bezieht. Hierbei geht es zentral um jene Fragen, die aus der Sicht der Bürger die für ihre Lebensaussichten am allerwichtigsten sind (vgl. POGGE 1994: 147). Andere, eher alltagspolitische Fragen wie Steuergesetzgebung, Eigentumsfragen, Umweltschutz oder auch Kulturförderung blendet Rawls hier aus (vgl. PL 314f, vgl. GFN §26, 147). Warum? Rawls beabsichtigt – ähnlich seiner Konzentration auf die Grundstruktur einer Gesellschaft in der Theorie der Gerechtigkeit – zunächst und ausschließlich die grundlegendsten Fragen der politischen Auseinandersetzung zu erörtern (vgl. PL 315). Die anderen Fragen lassen sich im Rahmen gerechter politischer Verfahren auch im Rekurs auf die nicht-politischen Werte und Interessen behandeln und entscheiden (vgl. POGGE 1994: 147).

[228] In parlamentarischen Demokratien erfolgt dieser Vorgang, sieht man von Plebisziten ab, in der Regel über die Ausübung der Legislative durch die gewählten Repräsentanten der Bürger. Nichtsdestoweniger verbleibt Rawls in einer Idealtypisierung, wenn er – in legitimatorischer Absicht – die direkte Machtausübung durch Bürger darstellt.

Als *wesentliche Verfassungsinhalte*[229] nennt Rawls – unterteilt in zwei Gruppen – folgende:

»(a) *elementare Grundsätze zur Festlegung der allgemeinen Struktur des Staates und des politischen Prozesses*: die Kompetenzen der Legislative, Exekutive und Judikative, der Geltungsbereich der Mehrheitsregel, sowie
(b) *gleiche Grundrechte und Freiheiten der Bürger*, die von den gesetzgebenden Mehrheiten geachtet werden müssen: zum Beispiel das Recht, zu wählen und sich politisch zu betätigen, Gewissensfreiheit, Gedanken- und Vereinigungsfreiheit sowie der Schutz der Rechtsstaatlichkeit« (PL 329).

Insbesondere die unter (b) genannten wesentlichen Verfassungsinhalte spiegeln den Inhalt des erstens Gerechtigkeitsgrundsatzes der *Theorie der Gerechtigkeit* wider. Womit deutlich wird, dass Verfassungsinhalte wesentlich die Grundstruktur der Gesellschaft konstituieren. Die unter (a) genannten Inhalte dagegen beziehen sich auf die Grundpfeiler jeder Demokratie.[230]

Rawls betont, dass es sich beim Konsens über wesentliche Punkte der Verfassung um ein komplexes Ensemble handle; doch gerade diese Übereinstimmung bildet die Grundlage dafür, »dass sich die politische und soziale Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern aufrechterhalten lässt« (GFN 58).

c. Das Ideal des demokratischen Staatsbürgers

Welche weiteren Elemente und Begriffe sind in Rawls Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs in besonderer Weise hervorzuheben? Rawls führt unter dem Titel »*Ideal des demokratischen Staatsbürgers*« eine ganze Reihe von Begriffen und Überlegungen ein, die beachtenswert sind. Dazu zählen unter anderem das liberale Legitimitätsprinzip und die Pflicht zur Bürgerlichkeit sowie knappe, aber gewichtige Gedanken zur Demokratie und zum Wählen.

▷ Das *liberale Legimititätsprinzip*: Dieses gibt Antwort auf die Frage unter welchen Voraussetzungen die Ausübung von Macht im Sinne des politischen Liberalismus als legitim anzusehen ist. Insofern legt das liberale Legimititätsprinzip fest »dass die Ausübung politischer Macht nur dann angemessen und zu rechtfertigen ist, wenn sie in Übereinstimmung mit

---

229 Siehe hierzu insbesondere PL 329-333.
230 Im Grunde genommen sind sie für Rawls' Reflexionen insgesamt als gegeben vorauszusetzen.

einer Verfassung geschieht, von der wir vernünftiger Weise erwarten können, dass alle Bürger sie im Lichte der von ihnen bejahten Grundsätze und Ideale anerkennen« (PL 317). Das liberale Legimititätsprinzip bildet zusammen mit den Richtlinien des öffentlichen Vernunftgebrauchs – also verkürzt: anerkannte Regeln der öffentlichen Informationsgewinnung und -darstellung sowie Argumentationsplausibilisierung – und den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen zusammengehörige Teile einer einzigen Übereinkunft im Rahmen der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness (vgl. PL 328).

▷ Die *Pflicht zur Bürgerlichkeit* [›*duty of civility*‹] qualifiziert Rawls als moralische Pflicht, die uns durch das *Ideal des Staatsbürgers* auferlegt wird; sie besteht darin, »in der Lage zu sein, anderen zu erklären, inwiefern die von uns in grundlegenden Fragen vertretenen Grundsätze und politische Vorhaben von politischen Werten getragen werden« (PL 317); mitunter enthält die Pflicht zur Bürgerlichkeit Eigenschaften, die Rawls zu den politischen Tugenden zählt. Sie umfasst zudem die Bereitschaft, anderen zuzuhören, sowie eine faire Gesinnung mit Blick auf Zugeständnissen anderen gegenüber (vgl. PL 317f). Durch die Pflicht zur Bürgerlichkeit einerseits, die bedeutenden Werte des Politischen andererseits entsteht das *Ideal einer Bürgerschaft*, »die sich selbst in einer Weise regiert, von der alle glauben, dass andere sie aus guten Gründen akzeptieren können, und dieses Ideal wird seinerseits durch die von vernünftigen Personen vertretenen umfassenden Lehren getragen« (PL 319).

▷ Da Rawls auffallend zurückhaltend in Sachen *Demokratiebegriff* ist,[231] ist es bemerkenswert, dass er nun im Kontext des öffentlichen Vernunftgebrauchs mit einigen Federstrichen skizziert, was für ihn Demokratie bedeutet. In einer Demokratie haben wir es mit *politischen Beziehungen zwischen Bürgern* im Rahmen der Grundstruktur einer Gesellschaft zu tun; von Geburt an gehören sie dieser an und verbringen in ihr normalerweise ihr ganzes Leben. Demokratie bedeutet zudem, dass alle Bürger in gleicher Weise *an der politischen Zwangsgewalt beteiligt* sind. Schließlich zählt nach Rawls' Verständnis auch die reziproke Erklärung und Rechtfertigung des bürgerlichen Handelns auf der Grundlage von Freiheit und Gleichheit zum Wesen der Demokratie (vgl. PL 318).[232]

▷ Dass *Wählen* eine private, gar persönliche Sache sei, widerspricht für Rawls der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Warum? Wenn

[231] Erstaunlicherweise gibt es nur wenige Stellen, an denen Rawls substanzielle Aussagen zu seinem *Verständnis von Demokratie* macht, obgleich sich seine theoretischen Erwägungen sowohl aus dem Kontext einer demokratischen Gesellschaft speisen als auch auf eine solche hin adressiert sind.

[232] Rawls bietet hier einen nur dünnen und oberflächlichen Demokratiebegriff.

Bürger entsprechend ihrer sozialen Präferenzen, wirtschaftlichen Interessen, Antipathien oder Ressentiments, oder auch entsprechend ihrer umfassenden Überzeugung nach den Kriterien von ›wahr‹ und ›richtig‹ politisch abstimmen bzw. wählen, dann werden somit weder die Pflicht zur Bürgerlichkeit noch die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs anerkannt. Rawls' Verständnis von öffentlichem Vernunftgebrauch mit seiner Pflicht zur Bürgerlichkeit liegt eine Rousseau'sche Auffassung zugrunde, nach der wir mit unser Wählerstimme idealerweise jener politischen Alternative Ausdruck verleihen, »welche dem Gemeinwohl am besten dient« (PL 320). Augenscheinlich ist Rawls' Verständnis in der Frage des Wählens einer von jenen Punkten, bei denen deutlich wird, dass es Rawls vorrangig um idealisierte Vorstellungen geht und nicht um eine Abbildung der Realität, wie sie in deskriptiv-empirischen Aussagen etwa einer politischen Soziologie zum Ausdruck gebracht würde.

Was bestimmt Rawls als *Inhalt der öffentlichen Vernunft*? Diesen sieht er bestimmt durch die liberale politische Gerechtigkeitskonzeption, die aus zwei Teilen besteht: erstens aus den inhaltlichen Gerechtigkeitsgrundsätzen für die Grundstruktur und zweitens aus »Richtlinien und Kriterien, mit deren Hilfe Bürger feststellen können, ob bestimmte inhaltliche Grundsätze Anwendung finden und welche Gesetze und Programme ihnen am besten dienen« (PL 325): Dieser Zweiteilung der politischen Gerechtigkeitskonzeption entspricht die Einteilung liberaler politischer Werte in zwei Gruppen: so gehören in die erste Gruppe die Werte politischer Gerechtigkeit und in die zweite Gruppe die Werte des öffentlichen Vernunftgebrauchs, zu denen insbesondere Richtlinien für öffentliche Untersuchungen sowie bestimmte politische Tugenden[233], wie sie bereits benannt wurden, gehören (vgl. PL 326).

d. Öffentlicher und nicht-öffentlicher Vernunftgebrauch

Rawls *unterscheidet* dezidiert zwischen *öffentlichem und nicht-öffentlichem Vernunftgebrauch*. Gleich vorneweg sei vermerkt: Mit nicht-öffentlichem Vernunftgebrauch meint Rawls *keineswegs* den *privaten Vernunftgebrauch* (vgl. PL 321). Was aber dann? Rawls identifiziert den

[233] Rawls nennt hier explizit die politische Tugend der Vernünftigkeit sowie der Bereitschaft, die (moralische) Pflicht zur Bürgerlichkeit zu erfüllen (vgl. PL 326).

nicht-öffentlichem Vernunftgebrauch in gesellschaftlichen Vereinigungen und nennt paradigmatisch Kirchen, Universitäten, wissenschaftliche Vereinigungen, Berufsverbände sowie andere Vereinigungen der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. PL 312; 321). Grundsätzlich gibt es verschiedene Formen des nicht-öffentlichen Vernunftgebrauchs aber nur eine des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Die zentrale Intention für nicht-öffentlichen Vernunftgebrauch liegt darin, sich eine *Form* zu geben, *in der beratschlagt wird*, was getan werden soll:

»Für die Mitglieder sind diese Beratungen öffentlich; aus der Sicht der politischen Gesellschaft dagegen und aus der Sicht der Bürger im allgemeinen sind sie nicht öffentlich. Die nicht-öffentliche Vernunft umfasst die verschiedenen Formen des Vernunftgebrauchs in der bürgerlichen Gesellschaft und ist ein Teil dessen, was ich in Gegenüberstellung zur öffentlichen politischen Kultur die Hintergrundkultur genannt habe. Diese Formen des Vernunftgebrauchs sind sozial und gewiss nicht privat« (PL 321).

Überdies betont Rawls, dass *alle Formen des Vernunftgebrauchs* (ob nun individuell, gemeinschaftlich oder politisch) bestimmte *gemeinsame Elemente* enthielten. Dazu zählt er unter anderem einen Begriff des Urteilens, Grundsätze des Schlussfolgerns sowie Regeln für die Verwendung empirischer Befunde (vgl. PL 321).

e. Einwände und Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs

Mit welchen Schwierigkeiten könnte sich der öffentliche Vernunftgebrauch konfrontiert sehen? Rawls führt drei mögliche *Einwände gegen* die Leistungsfähigkeit des *öffentlichen Vernunftgebrauchs* an: Zum einen können der öffentliche Vernunftgebrauch zu mehr als einer Antwort führen, zum zweiten steht es in Frage, ob ein Bürger vor dem Hintergrund der umfassenden Lehre, an der er seine Überzeugungen festmacht, überhaupt aufrichtig (d.h. authentisch) abstimmen könne, zum dritten schließlich scheint es unklar zu sein, wann eine Frage durch den öffentlichen Vernunftgebrauch beantwortet ist und ob nicht viele Fragen unbeantwortet bleiben müssen (vgl. PL 345f; 350).

Rawls versucht diese Einwände durch den Hinweis zu entkräften, dass vollständige Übereinstimmung vermutlich selten erreicht werde, aber dass das Ideal der Bürgerschaft erwarten lassen müsse, die Diskussionen auf der Grundlage der gemeinsam geteilten politischen Konzeption zu führen und sich daher politischen Werten verpflichtet zu wissen, von denen wiederum

angenommen wird, dass alle Beteiligten ihnen zustimmen können (vgl. PL 346). In diesem Zusammenhang unterstreicht Rawls nochmals nachdrücklich, dass die *Forderung des öffentlichen Vernunftgebrauchs* darin liege,

»dass Bürger in der Lage sein sollen, unter vernünftiger Abwägung öffentlicher politischer Werte zu begründen, *wofür sie in grundlegenden Angelegenheiten stimmen*, wobei alle Beteiligten natürlich davon ausgehen, dass diese Werte in einer Pluralität vernünftiger Lehren, wie sie von Bürgern vertreten werden, eine tiefergehende und häufig transzendente Grundlage finden. Welche Lehre bejaht wird, bleibt jedem einzelnen Bürger und seinem Gewissen überlassen« (PL 349).

Entscheidend ist demnach, dass die Abwägung politischer Werte durch die Bürger auf eine für alle erkennbare Weise vernünftig sein muss. Dies bedeutet letztlich auch, dass (nur) solche umfassenden Lehren mit dem öffentlichen Vernunftgebrauch in Konflikt geraten können, die nicht bereit sind, die vernünftige Abwägung politischer Werte zuzulassen und anzuerkennen (vgl. PL 349; vgl. auch NIöV 165).

Rawls nennt zudem *drei Bedingungen*, die erfüllt sein müssen, wenn die öffentliche Vernunft und ihr Prinzip politischer Legitimität geachtet werden sollen:

Erstens die *Achtung des hohen Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs* und dessen *Vorrang vor anderen Werten und Idealen*; zweitens die *hinreichende Vollständigkeit* der öffentlichen Vernunft – womit mindestens auf die überwiegende Mehrzahl grundlegender Fragen eine vernünftige Antwort gefunden werden kann; und drittens schließlich, die Überzeugung, »dass die von uns vertretene Auffassung und die auf sie gegründeten Gesetze und politischen Vorhaben *Ausdruck einer vernünftigen Kombination und Abwägung politischer Werte* sind« (PL 346). Umfassende Lehren zu vertreten und sich zugleich auf politische Werte zu vertreten sieht Rawls nicht im Widerspruch; zudem wertet er die umfassenden Überzeugungen von Bürger als völlig konsistent mit den drei genannten Bedingungen.

Schließlich erörtert Rawls noch die *Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs*. Dabei geht es ihm vor allem darum, Begriff und Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs auf – wie Rawls stets formuliert – grundlegende Fragen zu beschränken und die Artikulation von auf umfassende Lehren gestützten Argumenten und Überzeugungen nur in der Form für den öffentlichen Vernunftgebrauch zuzulassen, wie diese nachhaltig von Vorteil für die politische Ordnung bzw. für eine im Rawls'schen Sinne wohlgeordenete Gesellschaft sind. Rawls führt hierzu die *Unterscheidung* zwischen der *ausschließenden* und der *einschließenden Sichtweise* des öffentlichen Vernunftgebrauchs ein. Während nach der ausschließenden Sichtweise niemals Argumente in die öffentliche Diskussion eingebracht werden dürfen, die

explizit in den Begriffen einer umfassenden Lehre formuliert sind, erlaubt die einschließende Sichtweise den Bürgern in bestimmten Situationen die *Berufung auf jene umfassende Lehre*, die aus der spezifischen Perspektive als Grundlage politischer Werte gesehen wird – wobei vorauszusetzen ist, dass durch einen solchen argumentativen Rekurs das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs gestärkt wird: Obgleich umfassende Lehren niemals als öffentliche Gründe in politischen Grundfragen angeführt werden dürfen, ist es für Rawls keineswegs ausgeschlossen,

»vernünftige umfassende Lehren im Rahmen des öffentlichen Vernunftgebrauchs ins Spiel zu bringen und zu erörtern. So zu verfahren steht den Menschen im allgemeinen frei. Es hat den Vorteil, dass die Bürger einander auf diese Weise darüber informieren, wo sie sozusagen herkommen und auf welcher Grundlage sie die öffentliche politische Gerechtigkeitskonzeption unterstützen. All dies kann wünschenswerte Folgen haben und die der Stabilität förderlichen Kräfte stärken. Außerdem ist es weniger restriktiv und vermittelt den Bürgern ein tieferes Verständnis ihrer verschiedenen Standpunkte« (GFN §26, 146).

Im Übrigen ist es für die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs wesentlich, »dass sie religiöse oder nichtreligiöse umfassende Lehren weder kritisiert noch angreift, es sei denn, eine Lehre ließe sich nicht mit den wesentlichen Elementen der öffentlichen Vernunft und eines demokratischen Gemeinwesens vereinbaren« (NIöV 165). Unter Berücksichtigung des Kriteriums der Förderung des öffentlichen Vernunftgebrauchs und der langfristigen Sicherung der sozialen Grundlagen in einer wohlgeordneten Gesellschaft, favorisiert Rawls letztlich die einschließende Sichtweise, die seiner Auffassung zufolge Raum für Variationen in der Förderung des Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs zulässt (PL 355).

f. »Deliberative Demokratie« und andere Innovationen

In der Auseinandersetzung mit Rawls'schen Ideen und Begriffen fühlt man sich gelegentlich an eine russische Babuschka-Figur erinnert: Hat man die eine geöffnet kommt die nächste zum Vorschein. Dies trifft in gewisser Weise auch auf seine Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu.

Mit einigen neuen, bemerkenswerten Elementen hat Rawls die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs in einem umfangreichen Aufsatz Ende der

1990er Jahre nochmals aufgegriffen und entfaltet.[234] Da er im Wesentlichen an seinen bisherigen Kernpunkten festhält, konzentriert sich dieser abschließende Abschnitt auf jene Ideen und Gedanken, die neue Gesichtspunkte in Rawls' Überlegungen zum öffentlichen Vernunftgebrauch zur Geltung bringen. Ich werde nur auf einige zentrale, doch keinesfalls auf alle der neuen Begriffe und Bezeichnungen eingehen. Eine ganze Reihe von Aspekte bereichern oder erhellen zwar Rawls' Idee der öffentlichen Vernunft insgesamt, doch sind vorrangig die Folgenden zu nennen, die einen innovativen Charakter haben und auch für weiterführende Überlegungen von Bedeutung sind:

- ▷ umfassende Lehren werden ersetzt durch eine *Idee des politisch Vernünftigen*, »die sich an Bürger als Bürger wendet« (NIöV 165).
- ▷ Das *Ideal* des öffentlichen Vernunftgebrauchs »wird verwirklicht oder erfüllt, wann immer Richter, Gesetzgeber, leitende Regierungsmitglieder und andere Regierungsbeamte ebenso wie Kandidaten für öffentliche Ämter im Sinne im Sinne der Idee der öffentlichen Vernunft handeln und ihr folgen und wenn sie sie anderen Bürgern ihre Gründe dafür, warum sie bestimmte grundlegende politische Positionen unterstützen, in Begriffen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption erklären, die sie als die vernünftigste betrachten« (NIöV §1, 169).
- ▷ Erstmals nimmt Rawls den insbesondere von Jürgen Habermas benutzten Begriff der *deliberativen Demokratie* auf und kennzeichnet ihn mit drei Elementen. So ist die Idee der öffentlichen Vernunft ein erstes Element; ein zweites ist gegeben durch den Rahmen konstituitioneller Institutionen, ein drittes schließlich im Wissen und Streben der Bürgerschaft, der öffentlichen Vernunft zu folgen (NIöV 174).

Weitere bemerkenswerte neue Akzente beziehen sich auf die Rolle von religiösen und öffentlichen Gründe in der Demokratie (NIöV 185ff) sowie auf die Hervorhebung der Familie als Teil der Grundstruktur einer Gesellschaft (NIöV 193ff).

[234] *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*, in: *Das Recht der Völker*, Berlin - New York: de Gruyter 2002, 167-218 u. 246-262 (Anm.).

8. Rawls als unrealistischer Optimist? – Notizen zu einigen kontroversen Aspekten

In den vorausgehenden Abschnitten wurde versucht, überblicksartig die jüngeren Akzente darzustellen und neue Begriffe zu erschließen, die Rawls im Anschluss und in Revision seiner Theorie der Gerechtigkeit insbesondere unter der philosophischen Programmatik des ›*Political Liberalism*‹ entwickelt hat. Dessen eingehendere Analyse, die umfassendere Berücksichtigung weiterer einschlägiger Begriffe sowie die systematische Aufarbeitung der sich daran entzündeten Kontroversen hat in einer schwerpunktmäßig auf Rawls' Gerechtigkeitsdenken konzentrierten Studie verständlicher- und gerechtfertigterweise keinen Platz. Dieser Herausforderung hätte sich eine eigenständige und (unter dem Gesichtspunkt weiterführender Erkenntnisgewinne betrachtet) lohnende Studie zu stellen. Um jedoch deutlich werden zu lassen, dass auch Rawls' Revisionen nicht ohne kritische Reaktionen geblieben sind, werden zum Abschluss des IV. Kapitels einige bedenkenswerte Einwände zu Rawls' ›*Political Liberalism*‹ aufgeführt.

a. ›Politisch‹: theoretisch oder praktisch?

Beabsichtigt John Rawls mit seiner akzentuiert politischen Konzeption *politische Praxis zu verändern*? Offenkundig besteht über diesen Punkt keine Einigkeit. Rüdiger Bittner ist jedoch nicht gewillt, sich mit einer Interpretation Rawls' abzufinden, die darauf hinausläuft, dass dessen Konzeption eben nicht auf politische Praxis abziele, sondern im Grunde genommen sich auf eine rein reflexive und hermeneutische Aufgabe beschränke (vgl. BITTNER 1997: 40):

»Eine politische Konzeption mag ihr praktische Ziel [...] erreichen, indem sie die tieferen Grundlagen einer Übereinstimmung, die in einer politischen Kultur eingebettet sind, in ein kohärentes Bild zusammenführt. Aber sich auf geteilte Begriffe und Prinzipien zu stützen und sie in ein kohärentes Gesamtbild zu formen, kann nicht das sein, was diese Konzeption zu einer politischen macht, zu einer Konzeption, die eine praktische und soziale Aufgabe erfüllt« (BITTNER 1997: 41).

Daher unterstellt Bittner in seiner Lesart Rawls', dass dieser durchaus Politik mache – die Schublade könne nicht das Schicksal seiner Konzeption sein. Vielmehr intendiere Rawls eine Veränderung der politischen Situation, eine Veränderung, die sich, so Bittner, an der fundamentalen Dissensrealität gegenwärtiger politischer Gemeinschaften festmachen lasse.

Bei aller modellhaften Vereinfachung in seiner Theorie kann nicht bestritten werden, dass Rawls stets auch die gesellschaftliche Realität im Blick hat. Wie sehr er allerdings auf Veränderung politischer Strukturen und Prozesse drängt, bleibt unausweichlich Interpretationsaufgabe seiner Leser. Es sollte nicht aus dem Blick geraten, dass Rawls in erster Linie ein Denker ist und so verstanden werden sollte: Ein Denker, der mögliche Konturen der Gerechtigkeit aufzuzeigen versucht und und ein Denker, der stets die idealtheoretische Ausrichtung seiner Überlegungen betont.

Wie ist es nun um die Erfolgsaussichten der möglicherweise intendierten politischen Veränderungen bestellt? Bittner sieht die Hoffnung auf Erfolg getrübt. Als Argumente führt er gegenüber den in einer Gesellschaft vorhandenen positiven Werten wie Freiheit, Gleichheit und Toleranz das Vorhandensein negativer Werte und Haltungen an (er nennt Nationalismus und Militarismus als Beispiele). Dass solche negative Werte existieren, und dass in einer Gesellschaft mehr Meinungsverschiedenheiten als Übereinstimmungen bestehen, sind für Bittner die vorrangigen Gründe, dass eine tatsächliche oder vermeintliche politische Mission Rawls' kaum erfolgreich sein dürfte: Dass sich Rawls politische Sendung

»auf Vorstellungen stützt, die in unserer politischen Kultur enthalten liegen, dass sie diese Vorstellungen mit Hilfe der Vorstellung von der Gesellschaft als einem fairen System der Zusammenarbeit organisiert, dass sie nicht auf allgemeine und umfassende Lehren beruft – keiner dieser Züge bewahrt die Gerechtigkeitskonzeption davor, Gegenstand eben derjenigen fundamentalen Meinungsverschiedenheiten zu werden, die wir so gut kennen und die die Konzeption gerade überwinden wollte« (BITTNER 1997: 49).

Ignoriert Rawls demnach die starke Realität des Dissenses in der Gesellschaft?

b. Ausgeblendete Dissensrealität?

Wolfgang Kersting äußert sich akzentuiert skeptisch mit Blick auf die Rawls'sche Konsensorientierung als zentrales Wesensmerkmal des politischem Liberalismus. Er hält Rawls vor, dass er »die inneren und religiösen Spannungen moderner, kulturell heterogener Gesellschaften« unterschätze

(KERSTING 2001: 169). Kurzum: Rawls vermag in Kerstings Sichtweise mit seiner Konzeption des politischen Liberalismus nicht den Herausforderungen einer »realitätstüchtigen politischen Philosophie« zu genügen. Und in seiner Konsensskepsis schlussfolgert Kersting: »Die Vorstellung einer liberalen Rationalisierung und Befriedung der kulturellen Selbstverständigung einer modernen Gesellschaft kann nicht aufrechterhalten werden« (KERSTING 2001: 170).

In gewissen Punkten besitzt Kerstings Kritik durchaus eine Plausibilität und daher ihre Berechtigung. Insbesondere in der, mit Bittner verglichen, ähnlichen Einschätzung der Dissensrealität (allerdings nicht ohne weiteres in der von Kersting vorgenommenen Gewichtung). Bedenklich jedoch muss Stil und Methode in seiner Vorgehensweise anmuten: Denn selbst wenn seine Einwände gegenüber Rawls nicht allesamt unberechtigt erscheinen, so ist es dennoch enorm irritierend und vorurteilsbehaftet, wenn Kersting, noch bevor er die Grundzüge zu Rawls' politischen Liberalismus überhaupt zur Darstellung bringt, dessen Position in einem einleitenden Teil seines entsprechenden Kapitels – man ist versucht zu sagen: hämisch – geradeheraus desavouiert. Rätselnd und leicht verwundert fragt man sich: Warum? Wäre es nicht ein Gebot der ›*philosophical correctness*‹ und vor allem auch methodisch angemessen gewesen, die Breitseite seiner erstaunlich harschen *Kritik im Anschluss* an die sachliche faire Darstellung des Rawls'schen politischen Liberalismus abzufeuern? In jedem Fall liegt hier ein Lehrstück einer äußerst auffallenden Ambivalenz gegenüber dem Rawls'schen Werk vor, wie es gerade für den Philosophen Kersting symptomatisch zu sein scheint (vgl. hierzu auch Einleitung, 3).

Und von der Sache her lassen sich zumindest zwei Überlegungen gegen Kerstings Kritik einbringen: Rawls ist in erster Linie ein Theoretiker, der mit seinem politischen Liberalismus einen plausiblen Denkansatz angesichts plural geformter Gegenwartsgesellschaften einbringt, jedoch *keine anwendungsorientierte Sozialpragmatik der Konfliktregelung* zu entwerfen beabsichtigt. Das heißt: Wenngleich Rawls mit seinen Leitideen des politischen Liberalismus den Ausgang vom Faktum des (vernünftigen) Pluralismus nimmt, so hat er dennoch keine detaillierte Bedienungsanleitung für die konstruktive Bearbeitung sozialer Konflikte in weltanschaulich und religiös pluralen Gesellschaften konzipiert. Konfliktmediation ist nicht seine Programmatik. Und zweitens bleibt eine demokratische Gesellschaft trotz aller Dissensrealitäten auf Konsensbildung, die stets einer vorrangig theoretischen Reflexion und Grundlegung bedarf, angewiesen. Darauf einen *theoretischen* vernunftbasierten Denkansatz auszurichten, hat nichts mit Vernunftträumerei – wie Kersting dies abschätzig nennt – zu tun.

Vielleicht wird es noch deutlicher, dass Kerstings Kritik an dieser Stelle ins Leere greift, wenn man sich fragt, worum es Rawls mit seinem theoretischen Instrumentarium vorrangig und eigentlich geht: Rawls hat zunächst nicht reale Konsensbildungsprozesse als soziale Praxis im Blick, sondern er geht von einem faktisch bestehenden und theoretisch begründbaren Konsens in westlich-liberalen Demokratien aus, und zwar von einem Konsens in der Frage nach der politischen Grundordnung. In Rawls' *terminus technicus*: »politische Gerechtigkeitskonzeption«. Und hier stellt sich für Rawls angesichts des Faktums des Pluralismus die Frage nach der Begründung. Die Pointe seiner Antwort liegt meines Erachtens in der *Doppelstrategie der Begründung*: Einerseits stellt er den Konsens primär als abstrakte Konstruktion als gerechtfertigt und indifferent gegenüber divergierenden oder sogar konfligierenden umfassenden Lehren dar. Andererseits kennzeichnet er den Konsens auf einer sekundären Ebene durch die Option eines partikularen Rekurses auf die je eigene umfassende Grundanschauung eine Stabiltäts fördernde Begründungsoffenheit. Die hermeneutische Pointe hierbei: Differente und ihren Grundüberzeugungen nicht selten konfligierende Kollektive können somit selbstreflexiv verstehen und nach außen adressiert verständlich machen, warum sie die gerechtigkeitsbegründete politische Ordnung mittragen, ja, warum sie ihr zustimmen können. Jegliche Infragestellung einer solchen Konsenshermeneutik jedoch würde die unabdingbaren Integrationsleistung demokratischer und pluraler Gesellschaften in Frage stellen.

c. Verzicht auf kulturübergreifende Gültigkeit?

Otfried Höffe identifiziert zwei Interessen Rawls’ in dessen Konzeption eines politischen Liberalismus: *Philosophisch* wolle Rawls auf die umstrittene Metaphysik verzichten, *politisch* dem Ethnozentrismusvorwurf entgehen – und zwar durch den *Verzicht auf den Anspruch universaler Gültigkeit der eigenen Staats- und Rechtskultur*, das heisst: Verzicht auf den Überlegenheitsanspruch der eigenen Kultur (vgl. HÖFFE 1996: 137).

Nun ergeben sich für Höffe allerdings zwei Einwände: Zwar nicht aus dem letztgenannten politischen Interesse Rawls’, wohl aber aus dessen philosophischer Konsequenz: dem Verzicht auf kulturübergreifende Gültigkeit. Höffe zufolge verfehlt Rawls zum einen das Selbstverständnis seines politischen Liberalismus und die daraus hervorgehende Konsequenz des Verzichts auf kulturübergreifende Gültigkeit, insofern er auf Grundelementen wie Menschenrechten und Demokratie baut, die letztlich eine kulturübergreifende Gültigkeit beanspruchten. Zum andern kritisiert er die bloße Rhetorik von Rawls’ Selbstbescheidung, da dieser keine Alternativen zu Menschenrechten oder Demokratie aufzeige; Alternativen, die möglicherweise gleichwertig, vielleicht aber auch überlegen wären und somit einen Lernimpuls für die europäisch-amerikanische Rechtskultur geben könnten (vgl. HÖFFE 1996: 137f).[235]

In gewisser Weise muten die Einwände Höffes befremdlich an, da sich einem zuallererst die Frage aufdrängt, inwiefern sich die Einwände gegenüber Rawls tatsächlich an dessen Konzeption festmachen lassen, oder ob sie nicht vielmehr Höffes eigener Interpretation entspringen, einer Interpretation, die ihm als Kontrast zur Profilierung seiner politisch-philosophischen Position dient.

Welche Position favorisiert nun Höffe? Ihm geht es um nicht mehr und nicht weniger als um den »Verzicht auf den Verzicht«: Er zielt somit (indirekt) auf »das Interesse an einer kulturübergreifend gültigen Legitimation der Demokratie« (HÖFFE 1996: 138) – und zwar letztlich mittels der ›Rechtsvernunft‹.

Höffe problematisiert insbesondere, dass Rawls – durch das Faktum des vernünftigen Pluralismus – religiöse und philosophische Grundanschauungen auf eine Stufe stelle; daher sei die Philosophie zu einem Verzicht hinsichtlich der Frage nach der wahren Grundanschauung aufgefordert. Ordne man hingegen der Philosophie gesellschaftstheoretisch wie wissenschaftstheoretisch

235 Die unterschwellige Ironie dieses Gedankens springt einem geradezu ins Gesicht.

eine höhere Stufe zu, so könne man »auf diesen Verzicht verzichten«, da er ohnehin bereits bestehe, insofern ihn provozierende Ansprüche nicht erhoben würden: Denn »wer von sich aus weder eine Offenbarung, noch ein Heil, noch ein vollkommenes Leben anbietet«, überlege aus einer richterlichen Position heraus,

»wie eine Gesellschaft trotz konkurrierender Weltanschauungen zu gemeinsamen Prinzipien gelangt, und bestimmt von den Prinzipien für die Weltanschauungen beides, sowohl einen Freiraum als auch dessen Grenze. Das Resultat einer derart judikativen Kritik besteht in Bedingungen, die eine pluralistische Koexistenz ermöglichen, und zwar sowohl jene Koexistenz, die bei Rawls in den Hintergrund tritt, die einer Pluralität von Individuen und Gruppen, als auch die Koexistenz von Religionen und Weltanschauungen. Weil die Bedingungen für jede Art von Individuen und Gruppen gültig sein müssen, sind sie *eo ipso* kulturübergreifend gültig und lassen sich mit Bregriffen wie ›transzendentales Interesse‹ und ›transzendentaler Tausch‹ erfüllen« (HÖFFE 1996: 145).[236]

Die Abstinenz von epistemischen, metaphysischen und moralischen Annahmen sieht Höffe zwar als unstrittig an, er lenkt aber gegenüber Rawls' Überwindungsstrategie in puncto konfliktträchtiger Konkurrenz umfassender Weltanschauungen das Augenmerk auf jene Vernunft, der es »um die Grundordnung einer zwangsbefugten Gesellschaft geht« und die als »Rechtsvernunft von vorneherein gegen die Konkurrenz indifferent ist« (HÖFFE 1996: 145). Die für ihn » ›theoretisch elegantere‹ « *Option einer gegenüber Konkurrenz indifferenten Rechtsvernunft* nimmt Höffe zufolge ihren Ausgang weder von einem historischen noch von einem vernünftigen Pluralismus, sondern »von der Legitimationsaufgabe, den Zwangsbefugnissen eines Gemeinwesen« (HÖFFE 1996: 145).[237] Für diese Legimitationsaufgabe sei einzig und allein eine Rechtsvernunft zuständig, die – und damit verdeutlicht Höffe nochmals den Verzicht auf den Verzicht – keiner umfassenden, sondern lediglich einer für diese Aufgabe erforderlichen Lehre bedarf, die letztlich universal gültig, ergo kulturübergreifend sei (vgl. HÖFFE 1996: 145).

Verzichtet Rawls tatsächlich auf eine kulturübergreifende Gültigkeit? Nun, ausdrücklich blendet er ja – und das gilt im Prinzip bis zum Erscheinen von *The Law of Peoples* – die internationale Dimension aus;[238] überdies

---

[236] Zu ›*transzendentales Interesse*‹ und ›*transzendentaler Tausch*‹ siehe insbesondere HÖFFE (1996: 67-77)

[237] Damit bringt Höffe ins Spiel, was spätestens seit Erscheinen von *Politische Gerechtigkeit* (HÖFFE 1987) zu seinem politisch-philosophischen Standardrepertoire gehört.

[238] Es ist an dieser Stelle wichtig zu vermerken, dass Rawls' *The Law of Peoples* zum Zeitpunkt der Abfassung von Höffes Beitrag noch nicht erschienen war, folglich auch hier nicht zur Erwiderungen der Einwände zu berücksichtigen ist.

qualifiziert Rawls an keiner Stelle Menschenrechte und Demokratie als kulturübergreifend in einem internationalen Sinne, wie dies Höffes Einwand suggerieren zu scheint.

Rawls nimmt grundsätzlich eine binnengesellschaftliche Perspektive ein, und zudem hat er meines Erachtens einen anderen Zielhorizont, als Höffe, der augenscheinlich in internationalen Dimensionen denkt und sich (und anderen), die universalisierbare Legitimität einer kulturübergreifenden Vernunft abverlangt, die er als Rechtsvernunft formuliert. Da Höffe und Rawls sich auf unterschiedlichen Spielfeldern tummeln, kann Höffes schiedsrichterlicher Pfiff nicht auf eine vermeintliche Abseitsposition von Rawls bezogen sein, sondern vermag allenfalls, und keineswegs unberechtigt, die Aufmerksamkeit auf seine Position zu lenken. *Fazit*: Höffes Einwände schwächen Rawls' Ansatz meines Erachtens nicht in der Weise, wie er es suggeriert.

V. Rawls' politische Philosophie: Ein Lernprozess für Theologie und Ethik

Rawls' politische Philosophie liefert eine Vielzahl an Ideen, Begriffen und Konzeptionen, die die christliche Theologie und in besonderer Weise eine ihr verpflichtete theologische Ethik herauszufordern vermögen. Das fünfte Kapitel fragt in einer knappen Skizze nach diesen Herausforderungen, wie sie sich insbesondere für die katholische Theologie und Sozialethik darstellen und thematisieren lassen. Dabei soll es jedoch nicht darum gehen, jeden herausfordernden Aspekt in Rawls' politischer Philosophie in Augenschein zu nehmen, sondern in einer gezielten Auswahl gewichtige Themen aufzugreifen, Themen, die aus meiner Sicht eine bleibende Relevanz für die theologisch-ethische Auseinandersetzung mit dem Werk Rawls' haben dürften und Impulse für einen Lernprozess in Theologie und Ethik sind bzw. sein können.

Bevor allerdings einzelne Gesichtspunkte als Herausforderungen in den Blick kommen, fragen wir zunächst generell nach der Rawls-Rezeption im wissenschaftlichen Kontext der Theologie sowie nach der Charakterisierung von Rawls' Denken als Sozialphilosophie vor dem Hintergrund des binnenkirchlichen Spannungsfeldes von Soziallehre und Sozialethik. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient die Entwicklung einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, wie sie sich im Ausgang von Rawls und in Anknüpfung an den Hirtenbrief der U.S.-amerikanischen Bischöfe aus dem Jahre 1986 ausgestalten lässt. Die Zielgerade dieses Kapitels führt uns schließlich zu exemplarischen Anschlussmöglichkeiten zu Rawls' Denken, deren Realisierung mehr als genug Gelegenheiten bieten, den begonnen Lernprozess fortzusetzen.

1. Theologisch-ethische Berührungsängste? Notizen zur zögerlichen Rawls-Rezeption

In einschlägigen Gesamtdarstellungen und Lehrbüchern zur theologischen Ethik, Sozialethik oder Politischen Ethik hat John Rawls und insbesondere *A Theory of Justice* inzwischen einen festen Platz (vgl. z.B. Sutor [2]1992;

ANZENBACHER 1998; KERBER 1998; MARX/WULSDORF 2002).[239] Dennoch steht der Selbstverständlichkeit der Rawls-Rezeption, wie sie in den 1990er eingesetzt hat, eine anfängliche Zögerlichkeit in den 1970er gegenüber.[240] Wie lässt sich dieses Zögern erklären? Eine ganze Reihe an Gründen dürfte sich hier ausgewirkt haben: Neben den Nachwehen zum II. Vatikanischen Konzil, dessen neu gesetzten Orientierungs- und Wegmarken in der Theologie und ihren verschiedenen Disziplinen zu Profilbildungsprozessen geführt hat, die Bindung von intellektuellen Ressourcen etwa durch die Auseinandersetzung mit Kritischer Theorie zum einen, Politischer Theologie zum andern, die ›natürliche Verzögerung‹, bis ein Impuls jenseits des Ozeans auch in Mitteleuropa angekommen ist,[241] sowie die fehlenden ›Promotoren‹, wie sie in der politischen Philosophie relativ früh ihr entsprechendes Engagement entwickelten (so HÖFFE 1977; siehe hierzu Einleitung, 3).

Katalytisch auf die Wahrnehmung von Rawls' Philosophie dürfte einerseits die Kommunitarismus-Debatte der 1990er Jahren, zu deren Auslöser letztlich *Eine Theorie der Gerechtigkeit* zählt, gewirkt haben. Andererseits hat sich das Bemühen, sich mit einer sozialethischen Position in die Anwendungsdiskurse, für die Rawls etwa mit dem Differenzprinzip oder der Urzustandsreflexion ein willkommenes Instrumentarium bereitstellt, einzubringen, auch fruchtbar für die theologisch-ethische Rawls-Rezeption ausgewirkt: Dies lässt sich vor allem durch die immer wieder konstruktiven Impulse seitens der theologischen Ethik belegen. Das Diktum von Karl Homann, das vor mehr als fünfzehn Jahren verwundert konstatierte, wie wenig Rawls' Gerechtigkeitsdenken in der katholischen Soziallehre rezipiert worden sei, dürfte aus heutiger Sicht hinfällig geworden sein (vgl. HOMANN 1989: 120). Das belegt in gewisser Weise bereits die Studie von Bedford-Strohm (BEDFORD-STROHM 1993).

Kurzum: Zu Beginn des 21. Jahrhunderts gehört Rawls' Werk zum Standardkanon sozialethischer Reflexion und akademischer Lehre. Das gilt nicht nur für die *Theorie der Gerechtigkeit*, sondern auch für *Politischer Liberalismus*.

---

[239] Dies gilt entsprechend für universitäre Lehrveranstaltungen an den theologischen Fakultäten und Instituten.

[240] Ich beschränke mich hier vorrangig auf die Rezeption im deutschen Sprachraum.

[241] In den 1970er Jahren war die rasche und extensive Rezeption anglo-amerikanischer (Sozial-)-Philosophie nicht in der Weise selbstverständlich wie sich dies seit einiger Zeit durch das Rezeptionsverhalten in der Theologie belegen lässt.

2. RAWLS' SOZIALPHILOSOPHIE UND DAS SPANNUNGSVERHÄLTNIS ZWISCHEN SOZIALLEHRE UND SOZIALETHIK

John Rawls lässt sich als ›Sozialethiker‹ kennzeichnen (vgl. Anzenbacher 1998: 97). Intuitiv wird man sich kaum gegen diese Zuschreibung sträuben können. Und Arno Anzenbacher sieht darüber hinaus Entsprechungen zwischen Rawls' gerechtigkeitstheoretischem Ansatz und Motiven und Optionen der sozialethischen Dimension der Offenbarung (vgl. Anzenbacher 1998: 191). Dennoch scheint es mir gerechtfertigt, faktische Berührungspunkte formal-methodologischer sowie materialer Art zwischen John Rawls' politischer Philosophie, die wir für diesen Zweck durchaus als Sozialphilosophie benennen können, und einer Sozialethik christlicher Provenienz aufzuzeigen.

Da dieses Bestreben ohnehin das gesamte fünfte Kapitel durchzieht, möchte ich mich in diesem Abschnitt auf zwei Gesichtspunkte beschränken: Zum einen ist zu fragen, inwiefern das Selbstverständnis der christlichen Sozialethik die Kompatibilität zu Rawls' Philosophie untermauert, zum anderen gehe ich der Frage nach, ob sich im Wechsel von Rawls' Gerechtigkeitsdenken als umfassende Moralkonzeption hin zum Konsens einer politischen Gerechtigkeitskonzeption, derselbe oder ein ähnlicher Paradigmenwechsel widerspiegelt, wie er sich für den Wandel von der Soziallehre zur Sozialethik nachzeichnen lässt.

Sozialethik christlicher Provenienz wie Rawls' Gerechtigkeitsdenken beziehen sich auf denselben Gegenstand: die soziale Ordnung bzw. die Grundordnung einer Gesellschaft. Diese ist auf ihre ethische Richtigkeit hin zu überprüfen (vgl. MIETH, D. 2002: 500). Während sich Rawls jedoch ausschließlich an der Formulierung universalisierbarer Prinzipien der Gerechtigkeit orientiert, die zur ethischen Grundlegung und zum Kriterium einer Gesellschaft festzustellen gilt, trifft man in der Sozialethik auf einen wesentlich weiteren Horizont ethischer Kategorien und Begriffe. In erster Linie ist hier an Solidarität, Subsidiarität und Gemeinwohl zu denken. Aber auch Begriffen der Personalität und der Verantwortung kommt als normativen Prinzipien in der Sozialethik ein herausragender Stellenwert zu (vgl. ANZENBACHER 1998: 178ff). Ein weiterer markanter Unterschied ergibt sich aus Rawls' betonter Beschränkung auf die Grundstruktur der Gesellschaft und ihre Basisinstitutionen. Demgegenüber ist »das Themenspektrum der sozialethischen Tradition in alle Fragen der angewandten Ethik hineingewachsen« (MIETH, D. 2002: 500).

Nun lässt sich jedoch für gerade für diese Entwicklung sozialethischer Ausdifferenzierung eine Parallele zur Entwicklung Rawls' Gerechtigkeitsdenken ziehen: Während sich auf der einen Seite die Sozialethik stärker zu einer bereichs- und anwendungsethischen Reflexion entwickelt hat und gegenüber dem Profil traditioneller Soziallehre nicht mehr in derselben Weise wie in früheren Tagen, einen Entwurf für eine gesamtgesellschaftliche Ordnung vorzulegen bestrebt ist, hat sich Rawls auf der anderen Seite davon distanziert, seine Theorie der Gerechtigkeit insgesamt als umfassende Lehre verstanden wissen zu wollen.

Nichtsdestoweniger hat Rawls auch mit seiner dann politisch akzentuierten Gerechtigkeitskonzeption weiterhin das Ziel vor Augen, für die Gesamtgesellschaft eine anerkennungsfähige normative Grundlage bieten zu wollen. Und auch die christliche Sozialethik kann sich trotz aller Kompetenzspezialisierung auf konkrete Anwendungsfelder nicht von einem umfassenden normativen Horizont lösen. Über dies ist und bleibt es wichtig aus historischen und systematischen Gründen, »zwischen Gesellschaftserklärungen im Hintergrund der Sozialethik und normativen Überlegungen zur Konstitution der Gesellschaft, zu ihren Institutionen und zu davon ausgehenden institutionellen Handlungen zu unterscheiden« (MIETH, D. (2002: 501).

3. DER ENTWURF ZU EINER THEOLOGISCHEN THEORIE DER GERECHTIGKEIT

Die Frage nach der praktischen Gestalt der sozialen Gerechtigkeit ist untrennbar mit der Reflexion auf deren theoretischen Begriff verbunden. Heinrich Bedford-Strohm hat sich daher auf der Suche nach einer Antwort in seiner Studie *Vorrang für die Armen* auf den »Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit« gemacht (BEDFORD-STROHM 1993). Er orientiert sich dabei an zwei Wegmarken: Das ist zum einen der Wirtschaftshirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA aus dem Jahr 1986,[242] zum andern ist es die Grundlegung eines theologisch-ethischen Gerechtigkeitsverständnisses.

Ich werde weder das eine noch das andere hier ausführlich zum Thema machen. Für den Zweck der Veranschaulichung sollen einige Hinweise genügen. Zunächst sind zwei Dinge festzuhalten: *Erstens* wurde immer wieder auf die Nähe des US-Hirtenbriefs zu Rawls' Gerechtigkeitsdenken

[242] »*Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U.S. Econonomy*« lautet der Titel des Hirtenbriefes (vgl. BEDFORD-STROHM 1993: 41ff).

aufmerksam gemacht.[243] Eine Nähe, die Bedford-Strohm hauptsächlich am *Blick für die Schwachen* in einer Gesellschaft und folglich an einem Gerechtigkeitsverständnisses festmacht, das sich an einer »*Option für die Armen*« orientiert. Dies liefert ihm die auch Stichworte für das seine Studie motivierende sein Forschungsprogramm (BEDFORD-STROHM 1993: 32f). Zweitens lässt sich darauf hinweise, dass für ein theologisch-ethisches Gerechtigkeitsverständnis sowohl eine biblische Begründung und auf eine Vernunftbegründung zu rekurrieren ist. Ob jedoch das Splitten in einen katholischen Naturrechtsansatz einerseits und einen evangelischen Offenbarungsansatz andererseits einen angemessenen theologischen Zugang darstellt soll hier nicht zum Gegenstand der Diskussion werden: Jedenfalls ist Bedford-Strohm zumindest dahingehend Recht zu geben, dass »diese Frage für die Entwicklung der methodischen Grundlagen einer theologischen Ethik in ökumenischer Perspektive von entscheidender Bedeutung ist« (BEDFORD -STROHM 1993: 123).

Über diese bloßen Markierungen hinaus, ist nun aber vor allem zu fragen, welche *Konturen der Entwurf zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit* auf der Grundlage der Analysen von Bedford-Strohms für ihn ergeben. Von einer kategorischen theologisch-ethischen Kapitulationserklärung hinsichtlich einer materialen Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs, wie sie Martin Honecker formuliert (vgl. HONECKER 1990: 56f) grenzt sich Bedford-Strohm pointiert ab. Er sieht vielmehr Konturen »eines an der Option für die Armen orientierten Gerechtigkeitsverständnisses [...], das sich sowohl aus der Sicht theologischer Ethik als auch aus der Sicht philosophischer Ethik als tragfähig erweist« (BEDFORD-STROHM 1993: 293).

Die *theologische Begründung des Gerechtigkeitsbegriffes* lässt sich nun in mehreren Dimensionen, die sich wechselseitig stärken, entfalten:

▷ *Schöpfungstheologisch* im Rekurs auf die *Würde des Menschen*, die sich in seiner Gottebenbildlichkeit und seinem Charakter als Geschöpf Gottes begründen lässt: »Die Charakterisierung des Menschen als Geschöpf Gottes bedeutet auch, dass Ausgangsperspektive der Gerechtigkeit die Gleichheit ist. Die unterschiedlichen Talente der Menschen und ihre unterschiedliche Leistungsfähigkeit sind Gabe Gottes und begründen deswegen nicht unterschiedliche Ansprüche auf die gesellschaftlichen Güter« (BEDFORD-STROHM 1993: 295). Dieses *Gleichheitspostulat* wirkt sich insbesondere auf Besitzansprüche und Eigentumsunterschiede aus, deren Aufrechterhaltung in einer Gerechtigkeitsperspektive grundsätzlich gegenüber den am meisten Benachteiligten und gegenüber der Ge-

[243] Bedford-Strohm führt hierzu eine ganze Reihe an Belegen an (vgl. BEDFORD-STROHM 1993: 32f, bes. Fn. 53).

meinschsaft insgesamt rechenschaftspflichtig sind (vgl. BEDFORD-STROHM 1993: 295).

- ▷ *Bundestheologisch* durch das Bewusstsein der besonderen Nähe Gottes zu den Schwachen und Armen, aus dem sich immer wieder Impulse für geschichtliche *Befreiungsprozesse* ergeben haben: »Weil im Zentrum des Bundes Gottes dieses Befreiungsgeschehen steht, sehen auch die Gesetze des Bundes einen besonderen Schutz der Schwachen vor. Die Betonung des Rechts der Witwen und Waisen, der Fremden und der Sklaven wird mit Jahwes Befreiungshandeln an Israel begründet. Die sozialen Schutzvorschriften [...] werden theologisch begründet und damit untrennbar an den Bund Gottes mit seinem Volk gebunden« (BEDFORD -STROHM 1993: 296). Dieser alttestamentliche Bund Gottes wird in seiner Menschwerdung in Jesus Christus als Zeichen der endgültigen Befreiung definitiv erneuert und bekräftigt somit die besondere Option für die Armen (vgl. BEDFORD-STROHM 1993: 296). In der Anwaltschaft der Kirche für die Schwachen, Benachteiligten, Armen findet dieser besondere Bund Gottes seinen Ausdruck in der Welt von heute.
- ▷ *Kreuzestheologisch* steht nicht nur die Menschwerdung Gottes im Zentrum, sondern die Konsequenz, mit der Jesus Christus den Weg des Leidens bis zum Tod gegangen ist und damit der *Solidarität mit den Armen und Geschundenen* leibhaftig artikuliert hat. Vor diesem Hintergrund bedeutet die Option für die Armen in ihrer äußersten Konsequenz, »dass Gott sich mit den Armen identifiziert und deswegen die Behandlung der Armen zum Maßstab für das Heil einer Gemeinschaft wird« (BEDFORD-STROHM 1993: 297).
- ▷ Die schöpfungstheologische, bundestheologische und kreuzestheologische Explikation eines Gerechtigkeitsbegriffes findet ihren Zielpunkt an einem *eschatologischen* Horizont: In der Erwartung eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« als Verheißung der Gerechtigkeit Gottes (vgl. 2 Petr 3,13). Nicht gesellschaftliche Interessenkämpfe kennzeichnen die verheißene neue Welt, sondern ein an das Bild vom endzeitlichen Gastmahl angelehntes *Leben aus der Fülle*: »Nicht die Sorge um den fairen Anteil an den Gütern charakterisiert die Gemeinschaft des Reiches Gottes, sondern die Liebe, die mehr gibt, als verlangt ist. Die Spannung von Liebe und Gerechtigkeit gehört in der Gemeinschaft des Reiches Gottes der Vergangenheit an« (BEDFORD-STROHM 1993: 298).

Eine theologisch akzentuierte Theorie der Gerechtigkeit muss sich der *Differenz zwischen der Gerechtigkeit des Reiches Gottes und den Bemühungen um soziale Gerechtigkeit in der bestehenden Welt* bewusst sein und

bleiben. Nichtsdestoweniger können nach christlichen Verständnis die Konsequenzen, die sich aus der Reich-Gottes-Vorstellung und -Verheißung ergeben nicht bedeutungslos und unwirksam für die Gerechtigkeitsfrage unter den Gegebenheiten der Welt im Hier und Heute sein. Insofern liefert aus meiner Sicht eine theologisch verankerte Theorie der Gerechtigkeit ein Mehr gegenüber einer ein philosophischen Argumentation und Begründung: den Auftrag und die Motivation zum sozialen Handeln.

Über diese theologische Begründung hinaus, zeigt nun Bedford-Strohm im Rekurs auf gemeinsame anthropologische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen die Verträglichkeit der theologischen mit der philosophischen Begründung der Gerechtigkeit auf (vgl. BEDFORD-STROHM 1993: 300ff). Sein Entwurf zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit mündet schließlich in *zehn Dimensionen der Gerechtigkeit*, die Bedform-Strohm immer wieder in subtiler und überzeugender Weise auf Elemente aus Rawls' Gerechtigkeitsdenken zu beziehen weiß. Zu diesen zählen, um hier nur die besonders bedeutsamen und gegenüber dem bisher bereits Dargelegten innovativen hervorzuheben,

- ▷ *Forderung nach Inklusion*, in der partielle wie universelle Solidarität ihren Ausdruck finden,
- ▷ die *Überwindung einer Abhängigkeit* von materieller und politischer Fürsorge und die Möglichkeit zu einem *eigenverantwortlichen Leben* als signifikanter Ausdruck der *individuellen Teilhabe* an den sozialen, politischen und wirtschaftlichen Prozessen der Gesellschaft,
- ▷ die wechselseitige Bedingung von *Freiheit und Gleichheit*,
- ▷ der *Vorrang der Bedürftigkeit* vor Leistung, ohne diese gänzlich zu mißachten, und schließlich
- ▷ ein Verständnis von *Gerechtigkeit als kritischer Maßstab,* der sich an reale politische, kulturuelle, soziale und ökonomische Prozesse und Strukturen der Gesellschaft anlegen lässt (vgl. BEDFORD-STROHM 1993: 306-313).

4. Herausforderungen für die Theologie und Ethik – Eine Programmskizze

Rawls bietet in seinem Gerechtigkeitsdenken ein farbenreiches Spektrum an Ideen, Konzepten, Begriffen, Themen. Ausgehend von dieser Vielfalt sollen im Folgenden Anknüpfungspunkte und Anschlussmöglichkeiten für die theologische und ethische Reflexion angetippt werden – im Sinne einer Programmskizze für die zukünftige und weitergehende Auseinandersetzung mit dem Werk von John Rawls.

Dass die *Frage der Gerechtigkeit* keine Nebensächlichkeit für die Theologie ist, ergibt sich nicht nur aus dem Blick auf die biblischen Bücher und die Tradition theologischer Reflexion. Auch in der Gegenwartsgesellschaft sind theologische Ethik und lehramtliche Verkündigung unüberhörbar mit der Forderung nach Gerechtigkeit präsent. Das wird nicht zuletzt belegt durch verschiedenste Dokumente, mit den Gerechtigkeit zum Thema des öffentlichen Diskurses gemacht wird: Ob nun mit Blick auf sozialstaatliche Belange wie etwa im Sozialwort der Kirchen oder in der internationalen Perspektive, in der die Gerechtigkeitsfrage mit dem Friedenspostulat verbunden wird.

In der Zeitdiagnose des *Pluralismus* stimmen Rawls und christliche Theologie sowie Sozialethik überein. Dissens dürfte sich jedoch einstellen in der von Rawls zugrunde gelegten beschränkten Rolle von vernünftigen umfassenden Lehren bei der Konstituierung politisch-ethischer Prinzipien. Zur Erinnerung: Vernünftige umfassende Lehren sollen dem Konsens über eine freistehende politische Gerechtigkeitskonzeption zustimmen, ihn stützen und im günstigsten Falle von der eigenen Position her begründen, ohne dass diese Begründung universale Geltung beanspruchen könnte.

Zu den vernünftigen umfassenden Lehren zählt Rawls stets auch religiöse Auffassungen. Demzufolge lässt sich in einer allgemeinen Zuschreibung auch das Christentum als eine solche umfassende Lehre verstehen. Da es jedoch keine einheitliche Gestalt des Christentums gibt, legt es sich nahe einzelne Institutionen des Christentums in den Blick zu nehmen. Mit der katholischen Kirche ist eine solche Institution des Christentums gegeben, die ungefähr das verkörpern dürfte, was Rawls unter umfassenden Lehren versteht. Rawls selbst rekurriert immer wieder auf die katholische Kirche zur Veranschaulichung bestimmter Überlegungen oder Problemstellungen. Insofern bedarf es keiner groß angelegten Beweisführung, dass diese Charakterisierung für die katholische Kirche auch tatsächlich zutrifft.

Dennoch ist es hilfreich, sich an dieser Stelle die Voraussetzungen und Annahmen zur vergegenwärtigen, die Rawls für umfassende Lehren festschreibt. Erstens ist für eine umfassende Lehre vorauszusetzen, dass sie die demokratische Ordnung grundsätzlich bejaht, zweitens ist davon auszugehen, dass sie angesichts des Pluralismus niemals bei allen Mitgliedern der Gesellschaft Zustimmung finden würde, drittens ist eine solche umfassende Lehre demzufolge niemals geeignet als politische Konzeption einer konstitutionellen Ordnung. Dass die katholische Kirche für das politische System die Demokratie bejaht, steht außer Frage. Dass es kaum anzunehmen ist, dass sie in einer pluralen Gesellschaft allseitige Zustimmung für ihre umfassende Lehre finden würde, dürfte plausibel sein. Problematischer wird es allerdings beim dritten Gesichtspunkt: Der Anspruch auf eine politische Konzeption für eine konstitutionelle Ordnung lässt sich für die katholischen Kirche nicht in der Weise negieren, wie das Rawls letztlich für seine Sicht der Dinge voraussetzt. Dieser Punkt dürfte aber im Folgenden noch deutlicher werden. Schließlich ist wäre zu klären, inwiefern die katholische Kirche das von Rawls auferlegte Kriterium »vernünftig« zu erfüllen vermag.

Der sozial-diskursive Ort für die Artikulation vernünftiger umfassender Lehren ist jenes Forum, das Rawls – in Anlehnung an Kant – den öffentlichen Vernunftgebrauch nennt (siehe Kap. IV.8; vgl. Mack 2002:261-272). Zu fragen ist daher, ob der von Rawls gesetzte Rahmen des öffentlichen Vernunftgebrauch für die katholische Kirche als Institution einer vernünftigen umfassenden Lehre, einen akzeptablen Rahmen darstellt oder nicht. Sinnvoll ist es gleich zu Beginn dieser Überlegung Aspekte auszuklammern, die eindeutig und unstrittig sein dürften. Ziehen wir dazu Rawls Unterscheidung zwischen öffentlich und nicht-öffentlich heran. Im Bereich des Nicht-öffentlichen befinden sich seiner Auffassung zufolge unter anderem Universitäten, wissenschaftliche Vereinigungen und Kirchen. Kennzeichnend für den Bereich des Nicht-öffentlichen ist, wie wir bereits gesehen haben, die Begrenzung auf die eigene Wirkungssphäre.

Ein Großteil dessen was die katholische Kirche lebt und lehrt, bewegt und verkündet, richtet sich nahezu ausschließlich an die Mitglieder der eigenen Glaubensgemeinschaft, spielt sich also in dem Raum ab, den Rawls als nicht-öffentlich kennzeichnet: vor allem alle Aspekte die das Glaubensdogma, die innere Struktur sowie Kult und Riten betreffen. Mindestens zwei Dimensionen lassen sich meines Erachtens jedoch nicht auf die den Bereich des Nicht-öffentlichen begrenzen: die sozialkritische Dimension und die sozialethische Dimension. In beiden Fällen ist die Gesellschaft zugleich Gegenstand und Adressat entsprechender Artikulation, das heißt, sozialkritische und sozialethische Aussagen sind nicht begrenzt auf die Mitglieder der Kirche, sondern richten sich an alle Mitglieder der Gesellschaft. Auf

diese Weise wirkt mit der katholisch-theologischen Position eine Institution des Nicht-öffentlichen Bereiches im Grunde genommen ungefragt auf gesellschaftspolitische Meinungsbildungsprozesse ein, nicht zuletzt weil die bezogenen Standpunkte zumeist insbesondere mediale Reaktionen und Diskussionen auslösen. Strukturell lassen sich demnach die beiden Bereiche durchaus unterscheiden, auch hinsichtlich ihrer eigenen normativen Grammatiken. In der Wirkung, die durchaus auch wechselseitig sein kann, lässt sich diese Trennung kaum durchhalten.

Welche Rolle weist Rawls nun den von ihm so genannten vernünftigen umfassenden Lehren zu? Nimmt man mit der katholischen Kirche nun eine konkrete Institution in den Blick auf die hin der Begriff der vernünftigen umfassenden Lehre gemünzt ist und die etwa Rawls selbst immer wieder in seinen Veranschaulichungen anführt, so drängt sich die Frage auf, wie diese sich selbst aufgrund ihres Selbstverständnis und Rollenverständnis als Institution in einer pluralen Gesellschaft versteht.

Für die institutionelle Verkörperung einer umfassenden Lehren gibt es dem Selbstverständnis nach zwei Möglichkeiten: Die Institution adressiert ihre ºBotschaft«t ausschließlich an ihre Mitglieder und ist ohne Relevanz über den Kreis der Mitglieder hinaus, oder aber sie adressiert ihre Inhalte an alle, das heißt sie versteht ihre soziale Sendung als nicht auf ihre Mitglieder begrenzt. Ohne dies hier ausführlich differenzieren zu wollen, spricht alles dafür, dass die sich die katholische Kirche in ihrem sozialethischen Wirken auf die Gesellschaft insgesamt bezieht, beziehen muss.

Berücksichtigt Rawls dies in seiner Konzeption des vernünftigen Pluralismus in angemessener Weise? Im Prinzip weist Rawls die Ansprüche umfassender Lehren auf Gesellschaftsgestaltung zurück, zugleich eröffnet er ihnen aber die Möglichkeit des *Appell* und der *Argumentation* in Begrifflichkeiten, wie sie dem Bereich des Politischen angemessen sind. Als Anknüpfungspunkt wäre nun hier zu klären, ob eine Institution wie die katholische Kirche nun mit dieser Limitation ihres Anspruches und Wirkens zurechtkommen kann? Oder stellt sie vielmehr durch ihren umfassenderen Anspruch die Grenzen von Rawls' öffentlichen Vernunftgebrauch in Frage?

Weitere Anschlussmöglichkeiten über den Gerechtigkeitsdiskurs und die Frage nach dem Geltungsanspruch umfassender Lehren im Kontext des öffentlichen Vernunftgebrauch hinaus kommen für eine Auseinandersetzung mit Rawls folgende Themen in den Blick: Die Frage nach Rawls' Wahrheitsbegriff[244]: Lässt er sich mit dem Wahrheitsanspruch einer umfassenden Lehre vereinbaren oder schließen sich hier beide Positionen aus?

[244] »Der Eifer, die ganze Wahrheit politisch zu verwirklichen, lässt sich mit der zur demokratischen Staatsbürgerschaft gehörigen Idee der öV nicht vereinbaren« (NIöV 167).

Lassen sich Auffassungen des Gerechten und des Guten über den bei Rawls eng gezogenen Rahmen hinaus miteinander versöhnen, ohne dass ein an Rawls orientiertes Gerechtigkeitsdenken sein Profil verliert (vgl. MACK 2002). Welche Rolle kommt der Familie als Basisinstitution der Gesellschaft zu? Und inwiefern sind die Wesensmerkmale einer Familie im Rawls'schen Sinne eine Provokation für das Familienbild der katholisch-theologischen Auffassung (vgl. GFN 250). Und schließlich wäre zu untersuchen, inwiefern sich die neue Aufgeschlossenheit der Philosophie gegenüber Religion und Theologie auch im Werk Rawls bemerkbar gemacht hat und ob seine Figur des 'vernünftigen Gläubigen' eine Chance für die Verständigung von Philosophie und Theologie darstellt?[245]

[245] Um die die Theologie nicht erst seit *Fides et ratio* bemüht ist.

VI. Von der Gesundheitsversorgung bis zur Informationsgsellschaft: Rawls' Gerechtigkeitsdenken in Anwendungskontexten

Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht die mehr als beeindruckende *Wirkung*, die John Rawls' Gerechtigkeitsdenken für *verschiedene Bereiche gesellschaftlicher Praxis* und somit auch für die *Herausforderung zu sozialethischer Reflexion* entfaltet hat. Dies wird besonders deutlich, wenn man diese von Rawls' Gerechtigkeitsdenken beeinflußten Anwendungsbereiche in einer Synopse darstellt und beleuchtet. Die nachfolgenden Ausführungen werden daher von der Leitfrage bestimmt, in welcher Weise der gerechtigkeitstheoretische Ansatz von Rawls in unterschiedlichen Anwendungsbereichen Eingang und Ausgestaltung gefunden hat, und neben der kritischen Auseinandersetzung mit Rawls und die Entstehung von Gegenentwürfen, die nachhaltig konstruktive Wirkung seines Gerechtigkeitsdenkens hervorzuheben vermag. Es wird sich zeigen, dass nicht nur der Rawls'sche Ansatz als solcher in Anwendungskontexte hinein gewirkt hat, sondern dass sich offenkundig zentrale Begriffe und Elemente seines Theorieentwurfes für den Transfer in unterschiedliche Bereiche sozialen Handelns und Gestalten eignen.[246]

Eigens zu betonen ist hier, dass Rawls selber sich in der Reflexion von Anwendungsoptionen seiner Theorie sehr zurückgehalten hat – ganz in Entsprechung zu seiner programmatischen Konzentration auf die Grundstruktur der Gesellschaft und ihrer Basisinstitutionen. Otfried Höffe sieht diese Zurückhaltung Rawls' in der an Kant ausgerichteten Prinzipienorientierung der Philosophie begründet: Sie sei nicht zuständig für »das konkrete, von Randbedingungen, Erfahrung und Urteilskraft abhängige Handeln« (Höffe 1998b: 5). Und doch hat Rawls mit dem ›Vier-Stufen-Gang‹ zumindest ein Grundmuster der Anwendungsaufgabe entworfen, in dem die philosophische

[246] Anwendungsmöglichkeiten oder Transferoptionen waren aus meiner Sicht von Rawls zumindest indirekt mitbedacht, insofern er annimmt, dass eine »brauchbare«, auf die Grundstruktur gemünzte Gerechtigkeitstheorie, »auch die Behandlung der übrigen Gerechtigkeitsprobleme erleichtern« würde (ThG §2, 24). Mehr noch: die Gerechtigkeitstheorie könne zum Schlüssel für die Lösung der anderen Probleme werden (vgl. ThG §2, 24).

Reflexion jedoch vorrangig auf der ersten Stufe der Formulierung von Gerechtigkeitsgrundsätzen zuständig ist (vgl. ThG §31, 223; vgl. HÖFFE 1998b: 5). Abstrakte ethische Prinzipien allein reichen jedoch nicht aus, um konkrete Probleme in den Bereichen gesellschaftlichen Handelns zu lösen. Für die Anwendungsorientierung bedarf es somit bereichsadäquater normativer Vorgaben (vgl. NIDA-RÜMELIN 1996a: VII).[247]

1. SOZIALETHISCHER FOKUS AUF ANWENDUNGSKONTEXTE

Eine reflexionsstrukturelle Voraussetzung für den Ansatz der nachfolgenden Darstellung findet sich zum einen in der zunehmenden Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in Segmente, Systeme, Sphären, Bereiche – oder wie immer sonst Soziologen und Sozialphilosophen dies zu bezeichnen pflegen –, und zum andern in dem damit einhergehenden Entstehen der so genannten Bereichsethiken (pointiert kritisch auch Bindestrich-Ethiken genannt) und der Etablierung der ›Angewandten Ethik‹.[248] Der vielzitierte Ethik-Boom der 1990er Jahre ist folglich eine unmittelbare Folge von soziostruktureller Ausdifferenzierung einerseits und von bereichsadäquater ethisch-normativer Reflexion und Orientierungsleistung andererseits.

Die folgende synoptische Darstellung diverser Anwendungskontexte macht es nicht erforderlich, sich im Vorfeld um eine definitorische Festlegung der unterschiedlichen und ausdifferenzierten Begriffsverständnisse von ›angewandter Ethik‹ zu bemühen. Nur so viel sei angemerkt: Sofern hier mit Blick aud die Anwendungskontexte des Rawls'schen Gerechtigkeitsdenkens überhaupt von bereichsspezifisch konturierter angewandeter Ethik die Rede, so zielt hier nicht auf die ethisch zu reflektierende praktische Dimension individuellen Handels. Vielmehr geht es um überindividuelle Bereiche gesellschaftlichen Handelns, deren Strukturen und Institutionen der orientierungsgebenenden und kritisch-prüfenden ethischen Reflexion bedürfen. Das nachfolgende Spektrum bereichsspezifischer Ethik dokumentiert nicht nur Anwendungskontexte des Rawls'schen Gerechtigkeitsdenken – es spiegelt letztlich auch die Themen- und Aufgabenfelder der Sozialethik wider. Nicht von ungefähr kann Arno Anzenbacher daher proklamieren: »Rawls ist primär Sozialethiker« (Anzenbacher 1998: 97). Dabei soll es

---

[247] Zum Verhältnis theoretischer und angewandter Ethik siehe NIDA-RÜMELIN 1996a: 61).

[248] Julian Nida-Rümelin hat hierzu ein Standardwerk herausgeben (NIDA-RÜMELIN 1996a); siehe darüber hinaus auch THURNHERR 2000 und Kapitel III: Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik in DÜWELL/HÜBENTHAL/WERNER 2002: 243-296.

keineswegs auf eine sozialethische Vereinnahmung Rawls hinauslaufen. Dazu ist sein politische Philosophie viel zu facettenreich angelegt.

Die mit der nachfolgenden Darstellung verbundene Intention und Form bedarf noch einer kurzen Erläuterung: Grundsätzlich sehe ich zwei Möglichkeiten sich mit der Anwendungsmöglichkeit von Rawls' Gerechtigkeitsdenken zu befassen: Erstens in eigener Anstrengung und im unmittelbaren Rekurs aus Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* und sein weiteres Werk Relevanz und Applizierkeit für diverse Bereiche gesellschaftlichen Handelns und sozialer Strukturbildung zu eruieren und systematisch darzulegen. Oder zweitens in einer profunden Synopse das zusammenzutragen und zusammenzustellen, was für bestimmte Kontexte der Anwendung bereits erarbeitet wurde.

Ich habe mich für die zweite, leichter zu realisierende Option entschieden, da eine Unternehmung wie die zuerst skizzierte mindestens den Umfang einer einzelnen Studie hätte und auch verdient; zudem sehe ich diese Aufgabe nicht zuletzt aufgrund des breiten Kompetenzspektrums für einen Einzelnen als kaum leistbar an. Insofern kann es auch nicht darum gehen, den jeweiligen Diskussionsstand umfassend wiederzugeben und sich differenziert mit den jeweils einschlägigen Problematisierungen auseinanderzusetzen. Im Vordergrund steht das wirkungsgeschichtliche Panorama, wie es sich beim Blick auf die unterschiedlichen Kontexte der Anwendung von Rawls' Gerechtigkeitsdenken eröffnet. Es geht mir hier nicht um eine Diskussion im Sinne einer argumentativen Rechtfertigung oder Widerlegung einzelner normativer Positionen in den Anwendungsbereichen, sondern eine Darstellung, wie Rawls' Gerechtigkeitsdenken, rezipiert und modifiziert wurde.

Einem möglichem Missverständnis ist vorzubeugen: Sozialethik wird hier nicht als Bereichsethik oder gar Summe der Bereichsethiken verstanden: Ihr vorrangiges Geschäft sind normative Aussagen über Gesamtstruktur der Gesellschaft und deren Institutionen – in der Regel unter dem Kriterium der Gerechtigkeit. Zudem wird die Rolle der moralischen Subjekte in diesem Struktur- und Institutionengefüge keineswegs abgeblendet. Mithin ist Sozialethik weit mehr, auch wenn das Panorama der Bereichsethiken bzw. der angewandten Ethik sich in den Einführungen oder Lehrbüchern zur Sozialethik unübersehbar entfaltet. Nimmt man christliche Sozialethik, so kommt zu den philosophisch-ethischen Diskursmodi noch der unverzichtbare und unaufgebbare Rekurs auf das Fundament der Offenbarung und der Tradition.

Die folgenden Abschnitte nehmen ganz unterschiedliche bereichsethische Kontexte in den Blick und zeigen exemplarisch die Rawls-Rezeption auf. Eines der zentralen Ziele dieses Kapitels liegt somit darin, nachzuweisen, mit welcher Wirkmacht sich Rawls' Gerechtigkeitsdenken in ganz unterschiedlichen Kontexten und auch auf sehr verschiedene Weise nachhaltig etablieren konnte.

2. Wirtschaftsethik in theologischer Perspektive

Mit dem Blick auf den Anwendungsbereich ›Wirtschaft‹ wird die kontextbezogene Reihe eröffnet und trifft mit dem Feld der Wirtschaftsethik auf einen geradezu klassischen Topos sozialethischer Reflexion, sofern man die Entstehungszusammenhänge aus der katholischen Soziallehre, die von Anbeginn ökonomische Fragen thematisierte, bedenkt. Der zu vermutenden Rezeption des Rawls'schen Gerechtigkeitsdenken im Reflexionskontext der Ökonomie geht unübersehbar Rawls' Integration wirtschaftswissenschaftlichen Instrumentariums in die Theorie der Gerechtigkeit voraus (etwa die Entscheidungs- und Spieltheorie). Allerdings betont Rawls selber ausdrücklich, dass sein Thema die Gerechtigkeitstheorie und nicht die Wirtschaftswissenschaft sei (vgl. ThG §42, 298).

Trotz der in der Tradition der Soziallehre prominenten Stellung des Bereiches Wirtschaft ist der Ertrag in diesem Bereich eher dünn gesät und somit eher ernüchternd. In den weiteren Kontextbetrachtungen, die diesem Abschnitt nachfolgen, lassen sich zumeist deutlich extensivere Anwendungsbemühungen des Rawls'schen Gerechtigkeitsdenken ausmachen. Nichtsdestoweniger ist und bleibt Rawls ein Referenzpunkt, wenn es darum geht, die Frage nach sozialer Gerechtigkeit aus wirtschaftsethischer Sicht aufzuwerfen.

Einer, der relativ früh eine systematisch ausgearbeitete Wirtschaftsethik vorgelegt hat,[249] und darin zudem explizit Bezug auf Rawls' Gerechtigkeitsdenken nimmt, ist der Schweizer *Arthur Rich*.[250]

Zentrale Intention seines Werkes ist die Grundlegung einer *Wirtschaftsethik in theologischer Perspektive*. Im Vordergrund steht für ihn die Begründung von ethisch geleiteter Urteilskompetenz. Dabei fragt Rich ausdrücklich nach den »Bedingungen für Urteile und Entscheidungen in wirtschaftsethisch relevanten Fragen, die dem Anspruch sowohl des in der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe gegründeten Menschengerechten als auch des Rational-Sachgemäßen standzuhalten wissen« (RICH 1991: 11).

Welche Rolle spielt nun Rawls' Gerechtigkeitsdenken für Richs theologisch ausgerichtete wirtschaftsethische Reflexion?

Rich verortet die Einbeziehung Rawls in den *Reflexionskontext der Sozialethik,* die er als *gesellschaftsstrukturelle Ethik* kennzeichnet. Sie hat es Richs Definition zufolge spezifisch mit der Frage nach der gerechten Struktur

---

249 Die erste Auflage von Richs Wirtschaftsethik stammt aus dem Jahre 1984.
250 Den Hinweis auf Rich verdanke ich meinem Augsburger Kollegen Rupert M. Scheule.

und Funktionsweise der gesellschaftlichen Institutionen zu tun und bezieht sich infolgedessen primär auf die soziale bzw. gesellschaftliche Gerechtigkeit. Ausgehend von dieser elementaren sozialethischen Kennzeichnung fragt Rich nun nach dem Verhältnis des *Menschengerechten der hoffenden Liebe des Glaubens zur gesellschaftlichen Gerechtigkeit* (vgl. RICH 1991: 201). Zur Beantwortung dieser Leitfrage ist John Rawls eine der ersten Adressen, an die Rich sich wendet. Er fragt hier konkret nach, welche Bedeutung Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* »für die Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe bei ihrer Bemühung um die Konkretisierung der gesellschaftlichen Gerechtigkeit« haben könnte (RICH 1991: 208).

Zu welchem *Ergebnis* kommt Rich nach einer Skizzierung der zentralen Aspekte der Theorie der Gerechtigkeit? Zunächst hält er grundsätzlich fest dass Rawls' Gerechtigkeitstheorie auf »die spezifisch sozialethische Fragestellung zugeschnitten« sei; dies begründe somit auch deren Relevanz für Richs Fragestellung (RICH 1991: 208). Darüber hinaus hält Rich mit Blick auf Rawls' Gerechtigkeitsdenken folgende Gesichtspunkte fest:

- ▷ Er betrachtet *Rawls' Argumentationsformen* mit der Wechselseitigkeit von rationalen und prärationalen Momenten als *methodologisch kompatibel* zu seinem eigenen Ansatz (vgl. RICH 1991: 214).
- ▷ Der *Rawls'sche Gerechtigkeitssinn* spiegelt für Rich ein »*Vorverständnis von Humanität* hin, das auf der Linie des Kriteriums der Mitmenschlichkeit mit seinem dialogischen Wesensverständnis des Humanen liegt« (RICH 1991: 214f).
- ▷ Der zweite Grundsatz der Gerechtigkeit entspreche in hohem Maße dem sozialethischen Grundanliegen. Diese findet ein Ausdruck im Kriterium der *Relationalität* und dem der *Partizipation* (vgl. Rich 1991: 215). Rich führt hierzu aus: »Rawls vermeidet es, die in den Prinzipien Gleichheit und Ungleichheit sich ausdrückenden konträren Werthaltungen im Sinne von sich gegenseitig ausschließenden und sich so verabsolutierenden Alternativen gegeneinander auszuspielen. Er huldigt weder einer elitaristischen noch einer egalitaristischen Ideologie. In einer faktischen Gesellschaft sind bei ihm Gleichheit und Ungleichheit vielmehr aufeinander bezogen« (RICH 1991: 215). Entscheidende Leitperspektive bleiben die Partizipationschancen der Benachteiligten.
- ▷ Gegenüber der Vorrangregel äußert Rich Bedenken. Der Grund: Entgegen dem von Rich favorisieten Prinzip der Relationalität erscheint *Freiheit bei Rawls* als *absoluter Wert*, der sich durch keinen anderen Wert begrenzen lasse. Somit komme ihr auch »ein unbedingter Vorrang

zu [...] gegenüber der Solidarität als soziale Dienstverpflichtung der wirtschaftlich Stärkeren zugunsten der wirtschaftlich Schwächeren«. Demgegenüber könne es jedoch Verhältnisse geben, die es erforderlich machten, *unerlässlichen Lebensgütern*, von Rich symbolhaft ›Brot‹ genannt, um der extrem Benachteiligten Willen eine Priorität einzuräumen und *Freiheitsrechte temporär zu begrenzen* (vgl. RICH 1991: 216).

- ▷ Schließlich thematisiert Rich in seiner Ergebnisbetrachtung das Verhältnis von *Freiheit und Macht*. Er geht dabei von der folgenden Überlegung aus: »Freiheitsräume sind potenzielle Machträume, sofern sie es nämlich den Menschen gestatten, die in ihm liegenden, faktisch nie gleich verteilten Möglichkeiten nach eigenem Belieben zu aktualisieren und allenfalls gewichtige, ja entscheidende Vorteile anderen gegenüber zu erlangen. Die sich so etablierenden, auch sozial relevanten Ungleichheiten können in einer freien Gesellschaft nicht vermieden werden« (RICH 1991: 216). Ausgerichtet an Rawls' Differenzprinzip müsste etwa wirtschaftliche Macht allerdings »so genutzt werden, dass sie im Sinn des sozialen Ausgleichs wirksam wird« (RICH 1991: 216). Die Erfahrung, so Rich, zeige jedoch, dass sich selbst überlassene Macht dies gerade nicht tue, vielmehr sogar in die entgegengesetzte Richtung wirke. Rich zieht daher die Erweiterung der Rawls'schen Gerechtigkeitsgrundsätze durch ein *Prinzip der Verantwortung*, das auf die Haftung für negative Folgen im Handlungsraum der je eigenen Macht abzielt. Ohne nun dieses Verantwortungsprinzip zu erörtern und kritisch auf seine Tauglichkeit hin zu überprüfen, sieht Rich in jedem Falle die damit verbundene berechtigte Problematisierung des Freiheitspostulats: Denn »wirtschaftliche Freiheit ist nicht schon durch das Prinzip der Freiheit als solches gerechtfertigt, es bedarf zu der institutionalisierbaren Übernahme der Verantwortung für die sozialen Folgen, die sich aus dem Machtgebrauch ergeben, den die Freiheitsräume ermöglichen« (RICH 1991: 217).

Aus seiner Analyse und konstruktiven Rezeption des Rawls'schen Gerechtigkeitsdenkens entwickelt Artur Rich schließlich *theologisch eingefärbte Richtlinien gesellschaftlicher Gerechtigkeit* für deren Konkretisierung im Kontext der Wirtschaft. Kurz gefasst bringen diese Richtlinien (vgl. RICH 1991: 218-221) zum Ausdruck, dass

- ▷ die hoffende Liebe des Glaubens in ihrem Ethos jede Art von gesellschaftlicher Gerechtigkeit, die ihre *Gültigkeit stets nur im Vorletzten* besitze, übersteige und immer ihre *kritische Distanz* gegenüber der gesellschaftlichen und menschlichen Gerechtigkeit beachten müsse;
- ▷ eine bloß *anarchistische Negation* der institutionalisierten sozialen Gerechtigkeit niemals gutgeheißen werden könne – auch um nicht jeglichen Realitätssinn vermissen zu lassen;
- ▷ das hoffende »Aussein auf das Reich Gottes immer zugleich die *Optimierung der gesellschaftlichen Gerechtigkeit* anhand der ihr eigenen Grundkriterien im Auge haben muss« (RICH 1991: 218);
- ▷ Rawls' zweiter Gerechtigkeitsgrundsatz eine von der in Glaube, Hoffnung, Liebe gründenden Humanität rezipierbare Vernunfthandhabe biete, um das *Kriterium der Partizipation* dem Konkreten anzunähern (vgl. RICH 1991: 218);
- ▷ in einer gewissen ordnungspolitischen Gestaltbarkeit gegenüber dem Postulat der Freiheit das *Moment der Solidarität* zu stärken ist – bei gleichzeitiger Optimierung der Partizipation bei der fairen Verteilung von Lebens- und Daseins-Chancen einerseits und ein Optimum an Selbstständigkeit und Selbstverantwortlichkeit andererseits (vgl. RICH 1991: 220);
- ▷ gesellschaftliche Gerechtigkeit auch die *mitgeschöpfliche Dimension* zu berücksichtigen und daher die natürliche Umwelt vor ihrer zerstörerischen Ausbeutung zu bewahren hat. Daher bedarf es einer am Ökologiegerechten orientierten Grenzziehung gegenüber einer ungehemmten ökonomistischen Entfaltungsdynamik (vgl. RICH 1991: 220f).

Fazit: Rich legt ausführlich dar, auf welche Weise sich Rawls Gerechtigkeitsdenken in eine theologisch fundierte Wirtschaftsethik integrieren lässt. Dabei gelingt es ihm, die Anschlussmöglichkeiten zu plausibilisieren, aber auch die Begrenztheiten, wie sie sich aus Rawls' Ansatz für ihn ergeben, durch eigene Akzente in vernünftiger Weise zu korrigieren oder zu komplementieren. Trotz gewisser Eigenwilligkeiten in Richs Ansatz lässt sich seiner modellhaften wirtschaftsethischen Rawls-Rezeption weder ihre Berechtigung noch ihre Überzeugungskraft absprechen.

3. Gesundheitsethik und die Herausforderung einer gerechten Verteilung knapper Ressourcen

Die ethische Reflexion zu Fragen der Medizin bezieht sich – folgt man Kerstings Unterscheidung – grosso modo auf zwei Problemkreise: Während das *Moralproblem* medizinischer Herausforderungen durch die Konfliktstellung zwischen ›Können‹ und ›Dürfen‹ der entsprechenden Akteure in einem weitgefassten Handlungsfeld ›Medizin‹ im wissenschaftlichen wie öffentlichen Diskurs zu entsprechenden Kontroversen führt,[251] erscheint das *Gerechtigkeitsproblem* im Medizinkontext eher unspektakulär, abstrakt und nicht zuletzt äußerst komplex (vgl. KERSTING 1997: 170). Beiden Problemkreisen ist gemeinsam, dass sie inzwischen weit über das Handlungsfeld ›Medizin‹ hinaus auf eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung und somit generell *sozialethische Relevanz* verweisen.[252]

Erwies sich bislang das ›Moralproblem‹ in der Medizin als dominant, so hat sich doch seit geraumer Zeit – gewissermaßen im Schatten des ersten Problemkreises und bedingt durch die zunehmenden Knappheitsrestriktionen (vgl. MACK 1998: 174)[253] – der Gerechtigkeitsdiskurs im Kontext der

---

[251] Die beiden gegenüberliegenden Pole bilden auf der einen Seite die *medizin- bzw. biotechnische Entwicklung* und ihre nicht selten ›verheißungsvollen‹ Perspektiven sowie auf der anderen Seite *tradierte moralische Überzeugungen*. Als moralisch brisant stellt sich für Kersting vor allem die »*technische Kolonisierung*« der menschlichen Natur dar: »Die Fortschritte der Intensivmedizin, der Reproduktionsmedizin und Gentechnologie haben neue und bis gestern unvorstellbare manipulative Handlungsmöglichkeiten eröffnet und dadurch am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens wachsende Zonen beunruhigender Ungewissheit entstehen lassen« (KERSTING 1997: 170). Zu den Themenfeldern der Bioethik und Medizinethik siehe die grundlegende und dichte Studie von Mieth (2002b).

[252] So postuliert Dietmar Mieth die Notwendigkeit einer *Ausweitung der medizinethischen Fragestellung in die Sozialethik*, die für beide Problemfelder geltend gemacht werden kann: Denn die Probleme der Verantwortung in der Medizin sind viel zu bedeutsam, »als dass man sie allein den Menschen überlassen könnte, die am medizinischen Handlungsbereich beteiligt sind« (MIETH 2002b: 80). Als Annäherung an die sozialethischen Implikationen des Allokations- und Distributionkontextes Medizin/Gesundheit kennzeichnet Elke Mack Gesundheit »als Grundlage sozialen Zusammenlebens in einer Gesellschaft und als ein Kernbereich gesellschaftlicher Solidarleistung« (MACK 1998: 178). Gesundheitsversorgung – elementar für das menschliche Leben und zugleich ökonomischen Knappheitsbedingungen unterworfen – wird »zur moralischen Herausforderung einer ganzen Gesellschaft und damit zu einer wichtigen Aufgabe für die Sozialethik« (MACK 1998: 175). Eine systematische Analyse des Gesundheitssektors aus sozialethischer Perspektive bietet Thomas Bohrmann in seiner umfassenden Studie zur Organisation der Gesundheit (BOHRMANN 2003).

[253] Mack konstatiert hier zu Recht die *Ubiquität des Knappheitsphänomens* in den Wohlfahrtssektoren der westlichen Gesellschaften (vgl. MACK 1998: 174).

Medizin etabliert: Er weist sich vor allem aus durch die *ethische Reflexion auf Fragen der Distribution, Allokation und Rationierung*.[254] Während es also zum einen »um eine ethische Neuvermessung des Konfliktbereichs zwischen dem technisch machbaren und moralisch Zulässigem« geht, so hat sich die gerechtigkeitsethische Reflexion zum andern – zugespitzt formuliert – dem *Konflikt zwischen dem moralisch Notwendigen und dem ökonomisch Vertretbaren* zu stellen (KERSTING 1997: 173). Oder wie Elke Mack als Kernfrage der Ethik für das Gesundheitssystem ausbuchstabiert: »Wie muss das Gesundheitssystem organisiert sein, damit eine gerechte, medizinisch sinnvolle, aber auch effiziente Allokation und Verteilung der Gesundheitsleistungen für alle von Krankheit Betroffenen auf Dauer garantiert werden kann?« (MACK 1998: 179).[255] Im Diskurs dieses zweiten, gerechtigkeitsethischen Problemkreises begegnen zur materialen Unterscheidung und präzisierenden Abgrenzung eine ganze Reihe ›neuartiger‹ *termini technici* wie Gesundheitsethik, Ethik der Gesundheitsfürsorge oder auch Gesundheitsökonomik.

Bevor wir nun den Blick auf das Weiterdenken und die gesundheitsethische Fortführung des Rawls'schen Gerechtigkeitsansatz richten, drei kurze Feststellungen: *Erstens* kennzeichnet den Kontext der Gesundheitsheitversorgung – in unserer Frageperspektive – eine gewisse Ambivalenz: Denn obwohl Rawls selbst die Frage der Gesundheitsversorgung nicht behandelt, ja ursprünglich sogar die Kategorie ›Gesundheit‹ den natürlichen Grundgütern zuordnet und somit außerhalb der Distributionsaufgabe sozialer Institutionen stellt (vgl. ThG §11, 83), hat sich gerade in der gerechtigkeitsethischen Reflexion auf das Gut ›Gesundheit‹ eine beachtliche Rezeption und Weiterentwickung von Rawls' Gerechtigkeitsdenken entfaltet.[256] *Zweitens* verdankt sich die Rawls-Rezeption im Kontext der Gesundheitsversorgung vor allem zwei Faktoren: Zum einen setzte der Diskurs über die einschlägigen Problemstellungen aufgrund von System- und Strukturunterschieden (sowie gewiss auch Mentalitätsdifferenzen) im anglo-amerikanischen Bereich deutlich früher als im kontinentaleuropäischen Bereich ein, zum andern hat sich insbesondere der Rawls-Schüler *Norman Daniels* mit ungebrochener Ausdauer der Herausforderung des Gerechtigkeitsdenkens im bzw. für den Kontext der Gesundheitsversorgung nachhaltig verschrieben.

---

254 Vgl. hierzu etwa GUTMANN/SCHMIDT (2002a), HÖFFE (2002: 202-241), KERSTING (1995; 2000d; 2002), MACK (2001), NAGEL/FUCHS (1993), SASS (1988), WIESING (2000: 240-273).

255 Die Aufgabe einer Ethik des Gesundheitswesens sieht Mack in der wissenschaftlichen Begründung der Rahmenbedingungen für die ausreichende Verteilung des moralischen Guts der Gesundheitsversorgung (vgl. MACK 1998: 179).

256 Im Sinne einer Auswahl lässt sich verweisen auf DANIELS (1985; 1996), GREEN (1976), MOSKOP (1983), SHEVORY (1986), SWENSON (1992), THIELMANN (2001).

Drittens sieht man sich mit Blick auf normatives Gerechtigkeitsdenken mit dem Einwand konfrontiert, dass Großtheorien der Gerechtigkeit kaum für die Gerechtigkeitsprobleme im Gesundheitssektor taugten, weil sie zu unspezifisch sind, »als dass sich aus ihnen rationierungsethische Anleitungen gewinnen ließen« (SCHMIDT/GUTMANN 2002b: 14). Dass jedoch abstrakte Prinzipien und Normen, die aus dem Gerechtigkeitsdenken hervorgehen nicht 1 zu 1 auf konkrete Anwendungsfelder übertragen werden können, sondern entweder ›nur‹ als grundsätzliche gerechtigkeitsethische Prüfkriterien taugen oder bis zur Anwendbarkeit heruntergebrochen werden müssen, sollte hier eigentlich nicht besonders betont werden müssen, sondern mit Blick auf die generellen Charakteristika von Theoriebildung von selbst verstehen.

Die folgenden Überlegungen sind anhand zweier Leitfragen strukturiert: *Erstens*: Welche Herausforderungen provozieren das Gerechtigkeitsproblem in der Gesundheitsversorgung? Und *zweitens*: Welche Antworten und Lösungen werden in der Linie des Rawls'schen Gerechtigkeitsdenken formuliert?

Zur Reflexion der gerechtigkeitsethischen Herausforderungen im Anwendungsbereich von Medizin und Gesundheit hat sich eine *Einteilung in verschiedene Ebenen* herausgebildet. Mit Blick auf die Verteilungsprobleme medizinischer Ressourcen wird unterschieden zwischen mindestens drei Ebenen: der *Makro-, Meso-, und Mikroebene* (vgl. SCHMIDT/GUTMANN 2002: 14; vgl. MACK 1998: 181ff). Exemplarisch illustrieren lassen sich die Verteilungsproblematiken auf den verschiedenen Ebenen durch folgende Fragen: Wie hoch soll der Anteil an den Gesamtausgaben eines Staatshaushaltes für die Finanzierung des Gesundheitswesens sein? Welche Mittel sollen in welche Bereiche medizinischer Forschung und Versorgung investiert werden? Und schließlich: Was soll im medizinischen Handlungsalltag konkret dem einzelnen Patienten zukommen? Weitere Ausdifferenzierungen der drei Betrachtungsebenen sind durchaus möglich und mitunter sinnvoll (vgl. KERSTING 1997: 175f; vgl. MACK 1998: 180ff). Jedenfalls stellt sich auf jeder Ebene offenkundig die Gerechtigkeitsfrage. Zweifel sind jedoch an Macks Postulat anzumelden, dass funktionierende freie Märkte auf allen Allokationsebenen effizienter seien und optimal wirkten, weil sie Knappheit besser bewältigen; nicht zuletzt ungleiche Verteilungswirkungen rufen die ethische Kritik auf den Plan (vgl. MACK 1998: 182). Wenngleich dies jeweils in spezifischer, und das heißt vergleichsweise in unterschiedlicher Form geschieht, so geht es doch stets um das *Problem der Prioritätensetzung*: Wie lässt sich folglich aus gerechtigkeitsethischer Per-

spektive auf die Herausforderung der Prioritätensetzung angemessen reagieren?[257]

Für Lars Thielmann, auf dessen grundlegende und ethisch instruktive Studie zur *Prioritätensetzung im Gesundheitswesen* (THIELMANN 2001) ich mich in den nachfolgenden Ausführungen vorrangig beziehen werde, ergibt sich insbesondere aus seiner Vergleichsanalyse zu Konzeptionen, die sich alternativ an *Grundbedürfnissen*, *Grundgütern* und *Grundfähigkeiten* ausrichten, sowie aus der Erkenntnis, dass die Befriedigung von Grundbedürfnissen generell Prinzipien einer Gerechtigkeitstheorie bedarf, mittels derer sich konkurriende Ansprüche regulieren lassen, »dass die Gesundheitsbedürfnisse unter ein Gerechtigkeitsprinzip zu subsumieren sind, das eine faire Chancengleichheit garantiert« (THIELMANN 2001: 156).[258] Im Prinzip, so Thielmann, lasse sich zur Regulierung konkurrierender Ansprüche auf jede Gerechtigkeitstheorie, die ein *Prinzip der Chancengleichheit* ausformuliert, zurückgreifen. Thielmann favorisiert nun aus der Auswahl möglicher Konzeptionen den Ansatz von Norman Daniels und dadurch auch die diesem vorausgehende Rawls'sche gerechtigkeitstheoretische Grundlegung. Bevor wir uns der Konzeption von Daniels zuwenden, stellt sich zunächst die Frage nach den Anknüpfungspunkten bei John Rawls.

Der Rekurs auf Rawls fördert nun zunächst die Erkenntnis zutage, dass – wie bereits kurz angedeutet – die Begriffe Gesundheit und Gesundheitsvorsorge [*health und health care*] in der *Theorie der Gerechtigkeit* so gut wie keine Rolle spielen.[259] Für diese faktische Irrelevanz der Gesundheit bzw. Gesundheitsversorgung in Rawls' Gerechtigkeitsdenken gibt es nun verschiedene Gründe. *Erstens* richtet sich Rawls' Blick auf die Grundstruktur der Gesellschaft, für die der Aspekt der Gesundheit keine unmittelbare Rolle spielt und daher auch nicht auf der Liste der sozialen Grundgüter erscheint – im bemerkenswerten Unterschied zu anderen vergleichbaren Grundgüterlisten (vgl. THIELMANN 2001: 162).

Damit hängt ein *zweiter* Grund zusammen, der sich aus dem anthropologischen Setting bei Rawls ergibt und Daniels zum lakonischen Kommentar verleitet, dass es hier ganz einfach deshalb keine Verteilungstheorie für den

---

257 Implizit vorausgesetzt wird hier, dass für die Distributionsaufgaben kein strikter Egalitarismus angewandt werden kann und die Notwendigkeit einer differenzierenden Prioritätensetzung alternativlos ist.

258 Zur Charakterisierung und zum Vergleich von Grundbedürfnissen, Grundgütern und Grundfähigkeiten siehe THIELMANN (2001: 145-154).

259 THIELMANN (2001: 163) verweist auf die drei einschlägigen Thematisierungen: (i) die Zuordnung der Kategorie ›Gesundheit‹ zu den natürlichen Gütern; (ii) die Erwähnung von Impfmaßnahmen im Kontext der Erörterung von Wirtschaftssystemen; (iii) der Vorschlag von besonderen Zahlungen im Krankheitsfall im Rahmen einer negativen Einkommenssteuer.

Bereich der Gesundheitsversorgung gebe, weil niemand krank sei (DANIELS 1985: 43). Warum nicht? Krankheit kommt bei Rawls deshalb nicht vor, weil es zu seinen idealtypischen anthropologischen Grundannahmen gehört, dass alle Mitglieder der Gesellschaft über normale physische und psychische Fähigkeiten verfügen und zeitlebens aktiv ein und derselben Gesellschaft angehören.

Ein weiterer Grund ergibt sich *drittens* aus Rawls' Vereinfachung, mit der er das soziale Grundgut Einkommen zur Verrechnungseinheit macht und die starke Betonung der Einkommensverteilung zur Folge hat. Daher lässt sich mit Thielmann überlegen, »ob Rawls das Problem der Gesundheitsversorgung nicht schlichtweg als eine Funktion der gerechten Einkommensverteilung begreift. Das heißt, jeder erhält einen gerechten Einkommensanteil und sorgt damit selbst für seine medizinische Versorgung« (THIELMANN 2001: 164). Ein Ansatz, der sich ausschließlich an der gerechten Verteilung der Einkommen ausrichtet, mache eine Diskussion über Gesundheitsbedürfnisse überflüssig (vgl. FRIED 1978). Einerseits setzt dies allerdings ein *funktionierendes System der Gesundheitsversicherung* voraus, andererseits ruft dies natürlich auch Kritik auf den Plan, die sich – im Prinzip advokatorisch und in Entsprechung zu den Intentionen der Fürsorgeethik – für die Berücksichtigung von Kindern, alter sowie kranker Menschen stark macht, die in Rawls' Fokussierung auf einen fairen Wettbewerb um Berufe, Karrieren und öffentlicher Ämter keine Berücksichtigung fänden (vgl. THIELMANN 2001: 164).

Bietet sich mit der Hinzufügung von Gesundheit bzw. Gesundheitsversorgung zur Grundgüterliste eine Lösungsoption an? Thielmann bleibt gegenüber entsprechenden Vorschlägen von Ronald Green skeptisch. Dieser nimmt ein vitales Interesse der Urzustandsakteure als Vertragspartner an einer gerechten Gesundheitsversorgung an. Da die Gesundheitsversorgung ein viel zu wichtiger Aspekt sei, um in der fairen Verteilung der Einkommen aufgehen zu können, macht Green sich für ein drittes Gerechtigkeitsprinzip stark, das allen Mitglieder der Gesellschaft unabhängig von ihrer sozialen Stellung gleich Zugang zur Gesundheitsversorgung ermögliche (vgl. GREEN 1976: 117).

Thielmann sieht nun bei Green ein ›starkes‹ Recht auf Gesundheitsversorgung formuliert, das für ihn allerdings eine ganze Reihe an Fragen aufwirft (vgl. THIELMANN 2001: 165). Die Tatsache, dass Rawls zum einen ein mögliches Grundgut ›Gesundheit‹ nicht auf seiner Grundgüterliste ausweise und zum andern bewusst vereinfache, ermögliche es diesem, »eine begrenzte Zahl sehr allgemein gehaltener Gerechtigkeitsprinzipien formulieren zu können«. Durch ein Hinzufügen von weiteren sozialen Grundgütern oder gar weiteren Gerechtigkeitsprinzipien sieht Thielmann jedoch die Erschwernis,

überhaupt noch die am schlechtesten gestellten Individuen identifizieren zu können. Interpersonelle Nutzenvergleiche, die Rawls mit seiner Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness gerade umgehen will, würden durch diese Zunahme an Komplexität unausweichlich (vgl. THIELMANN 2001: 166).

Wie im Übrigen eine solche Urzustandsreflexion aussehen könnte, illustriert Wolfgang Kersting. Denn ungeachtet der Ausblendung der Gesundheitsfrage in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* hat Wolfgang Kersting den *urzustandstypischen Reflexionsprozess* zur Begründung eines gerechtigkeitsethisch fundierten Systems der Gesundheitsversorgung mit einem modifizierenden Rekurs auf Elemente der Rawls'schen Konzeption sehr anschaulich ausbuchstabiert: Finden sich die Entscheidungsakteure mit dem Auftrag zur Errichtung eines gesundheitlichen Versorgungssystems hinter einem Schleier des Nichtwissens, dann kennen sie

»weder ihre biologische noch ihre soziale Position, wissen nicht, ob sie jung oder alt, reich oder arm sind, sie kennen auch nicht ihre körperliche und seelische Verfassung, wissen nicht, ob sie eine kränkliche Disposition oder eine robuste Gesundheit besitzen, sie kennen weder die Krankheitsgeschichte ihrer Familie, noch ihren Beruf, ihren Arbeitsplatz und ihre Wohngegend. Sie wissen nur Allgemeines: dass Menschen mit Krankheit und Unfall zu rechnen haben, dass Krankheit und Unfall beträchtlich unerwünscht sind, da sie die Leistungsfähigkeit und das körperliche und geistige Befinden beträchtlich beeinträchtigen und einen ganzen Reigen negativer Folgen hervorrufen können, vom Schmerz über die temporäre oder bleibende körperliche Funktionsschädigung bis zur Ausgrenzung aus der gesellschaftliche Alltäglichkeit und dem Tod. Weiterhin kennen sie den transzendental-konditionalen Charakter des Gutes der Gesundheit und seinen objektiven Ort in der menschlichen Präferenzordnung. Sie wissen, dass das Gesundheitsbedürfnis ein vorsozial-natürliches und daher lebenslang währendes und mit zunehmendem Alter auch an Dringlichkeit zunehmendes Bedürfnis ist, so dass späte Altersgruppen Gesundheitsversorgungsleistungen stärker nachfragen werden als jüngere, was notwendigerweise im Fall einer Entscheidung für ein öffentliches Gesundheitswesen zu einem Gerechtigkeitsproblem hinsichtlich der Transferzahlungen zwischen den Altersgruppen führen und die Frage einer altersbedingten Versorgungsrationierung zumindest in Fällen fortschreitender gesellschaftlicher Überalterung aufwerfen muss« (KERSTING 1997: 191).

Kersting ergänzt überdies noch weitere Kenntnisse der Akteure, die sich auf das allseitige Interesse an der Wiedererlangung eines möglichst stabilen und anhaltenden Gesundheitszustandes und eine adäquate medizinische Versorgung beziehen, sowie das grundsätzliche Wissen um die variierenden organisatorischen Formen der Gesundheitsversorgung und der damit einhergehenden Verteilungsprofile (vgl. KERSTING 1997: 191).

Welche institutionelle Grundstruktur eines gerechten Gesundheitssystems lässt sich nun aus der urzustandsgenerierten Entscheidungsfindung argumentativ ermitteln? Entscheidungsleitend sind zwei Ausgangspunkte: Erstens

sind alle potenzielle Kranke. Und zweitens weiß keiner in welcher materiellen Vermögenssituation (arm oder reich) er oder sie sich befindet – was zur Folge hat, dass die Befriedigung der fundamentalen Gesundheitsbedürfnisse unabhängig von den individuellen finanziellen Möglichkeiten sein soll. Damit wird an die Stelle des Marktes das Prinzip der Solidargemeinschaft gesetzt und somit zur Gestaltungsaufgabe der politischen Gemeinschaft. Versorgungsleistungen orientieren sich folglich nicht an einem Marktpreis, sondern an der Bedürftigkeit – wobei das Bedürfnisprinzip die grundsätzliche Priorität des Bedüftigeren impliziert (vgl. KERSTING 1997: 192).[260] Überdeutlich dürfte bei dieser auf Universalität ausgerichteten Entscheidungsperspektive der Grundgedanke der Unparteilichkeit in der Urteilsbildung sein.

Doch zurück zu Thielmanns Erörterung: Eine generelle Lösungsperspektive bietet sich für ihn durch den Hinweis darauf an, dass die Gerechtigkeitsgrundsätze erst in den Stadien des Vier-Stufen-Ganges (siehe ThG §31 und hier Kap. II.4.d.) im Zuge der Verfassungsgebung und Gesetzgebung spezifiziert werden (vgl. THIELMANN 2001: 168). Da im Urzustand nur die allgemeine Form des Grundgüterindex' festgelegt werde, nicht aber bereits eine Gewichtung einzelner Güter, können Präzisierungen erst in den Etappen des Vier-Stufen-Ganges bei sich hebendem Schleier des Nichtwissens vorgenommen werden (vgl..THIELMANN 2001: 168).

In der weiteren Entwicklung seiner Theorie räumt Rawls zunächst die Möglichkeit ein, die Liste der Grundgüter zu erweitern. Doch trotz Rawls' Revisionen und Ergänzungen bleibt für Thielmann unklar, »ob und wie sich die moralischen Ansprüche auf medizinische Versorgung, die sich aus dem Aufweis besonderer Gesundheitsbedürfnisse ergeben, in einer Theorie der gerechten Verteilung von Gesundheitsgütern eingelöst werden können« (THIELMANN 2001: 169).

Die Ergänzung durch die *capabilities-Liste* (aus den Konzeptionen von Amartya Sen und Martha Nussbaum) ergänzt die Rawls'sche Grundgüterliste durchaus sinnvoll. Doch sieht Thielmann die Frage einer gerechten Verteilung unbeantwortet:

»Denn es gibt in dieser Konzeption kein Kriterium, mit dem die einzelnen Fähigkeiten untereinander gewichtet und bestimmte Arrangements als gerecht bzw. gerechter

[260] Kersting benennt noch ein weiteres Entscheidungsmerkmal. Doch seine Auffassung, die hinsichtlich einer möglichen Entscheidung zu Rationierungsstrategien zur Erhaltung bzw. Wiederherstellung der gesundheitsabhängigen Lebensführungskompetenz eine *Gewichtung zugunsten der Altersphasen Jugend und Lebensmitte und zuungunsten des Alters favorisiert*, teile ich nicht: Es scheint mir keineswegs plausibel und daher diskussionsbedürftig, warum eine Entscheidungsfindung unter den Bedingungen des Urzustands geradewegs zu diesem Ergebnis führen sollte (vgl. KERSTING 1997: 192).

ausgezeichnet werden könnten. Im Gegensatz dazu wissen wir in der Rawls'schen Konzeption immerhin, dass unser fairer Anteil an sozialen Grundgüter nach entsprechenden Überlegungen zu unseren gegebenen sozialen Bedingungen, gesundheitlichen Bedürfnissen usw. abgewogen wird. Der Weg über eine Erweiterung der Liste sozialer Grundgüter führt so letztlich nicht zu einer Lösung des Problems« (THIELMANN 2001: 169).

Mit dem *Prinzip der fairen Chancengleichheit* nimmt Thielmann sodann den Ansatz von *Norman Daniels* in den Blick. Kurz gefaßt besagt Daniels' zentrale These, dass zu den grundlegenden Institutionen einer Gesellschaft, die eine faire Chancengleichheit garantieren sollten, die Institutionen der Gesundheitsversorgung zählen (vgl. DANIELS 1985). Das wesentliche Argument hebt hier darauf ab, dass die *Befriedigung der Grundbedürfnisse die Lebenschancen entscheidend beeinflußt* und deshalb die Institutionen der Gesundheitsversorgung dem Grundsatz der fairen Chancengleichheit unterliegen. Mit seiner Position unterscheidet sich Daniels somit deutlich von Rawls' Auffassung, der Gesundheit nur mittelbar von der gesellschaftlichen Grundstruktur und ihren Institutionen beeinflußt sieht. Mit anderen Worten: »Institutionen der Gesundheitsversorgung [...] sind also Teil der gesellschaftlichen Grundstruktur, die einen Rahmen aus Freiheiten und Chancen schafft, innerhalb dessen die Individuen mit Hilfe ihres fairen Einkommenanteils ihre Konzeptionen des Guten verfolgen« (THIELMANN 2001: 170).

Trotz dieser Differenz in der Frage der Zuordnung zur sozialen Grundstruktur sind Rawls und Daniels sich darin einig, dass Bedürfnisse der Gesundheit (ebenso wie die der Erziehung und Bildung) durch eine natürliche Lotterie ungleich verteilt sind: Eine moralische Willkür, die eines gerechtigkeitsbasierten Ausgleichs durch die grundlegenden sozialen Institutionen bedarf. Denn die Tatsache, dass *Gesundheitsbedürfnisse* einerseits *ungleich verteilt* sind, andererseits aber *lebensstrategisch enorm bedeutsam* sind, unterscheidet sie von anderen Grundbedürfnissen. Daniels' Zielperspektive hat vor Augen, dass dafür zu sorgen ist, »dass alle aufgrund fairer Chancengleichheit im Rahmen jeweils ihrer Talente und Fertigkeiten ihre möglichen Lebenschancen erhalten und nutzen können« (THIELMANN 2001: 171).

Vor dem Hintergrund eines biomedizinischen Krankheitsbegriffs des spezies-typischen Funktionierens und einem Bedürfnis-Begriff, der sich an einer normalen Bandbreite an Lebenschancen orientiert, besteht das Ziel medizinischer Versorgung darin, ein normales Funktionieren möglichst wiederherzustellen. Gelingt dies, so leistet die Gesundheitsversorgung einen »vielleicht begrenzten, aber wichtigen Beitrag zur Wahrung der fairen Chancengleichheit. Zu beachten ist dabei, dass das soziale Grundgut hier nicht Gesundheit oder Gesundheitsversorgung, sondern Lebenschancen [...] ist« (THIELMANN 2001: 172).

Zur Gewährleistung einer fairen Chancengleichheit schlägt Daniels vier institutionelle Ebenen vor: *Erstens* präventive Medizin und öffentliche Gesundheitsfürsorge, *zweitens* eine allgemeine medizinische Grundversorgung, *drittens* ausgedehnte medizinische und sozial unterstützende Dienste sowie *viertens* Pflege im letzten Lebensabschnitt und die Versorgung psychisch und physisch körperlich schwer chronisch Kranker und Behinderter (vgl. DANIELS 1985: 47f; vgl. THIELMANN 2001: 173).

Thielmann diskutiert schließlich diverse Einwände gegen Daniels (vgl. THIELMANN 2001: 174ff).[261] Dabei betont er, dass das regulative Prinzip der fairen Chancengleichheit sich indirekt auf die Frage der medizinischen Versorgung auswirke, insofern diese eben Einfluß nehme auf die grundsätzliche Chancengleichheit und die Befriedigung von Grundbedürfnissen. Und Thielmann ergänzt:

Das Prinzip der fairen Chancengleichheit »liefert keine abschließende Entscheidungsgrundlage für Ressourcenallokationen. Vielmehr will es die moralische Funktion von Gesundheitsversorgung ausweisen. Entscheidungen über die Einführungen [neuer Therapien und Verfahren; J.J.F.] müssen in einem gesellschaftlichen deliberativen Verfahren getroffen werden. Dabei wird es darum gehen, nicht allein die Gesundheitsbedürfnisse gegen andere soziale Grundgüter abzuwägen, sondern gemäß dem [...] Konzept einer begrenzten Skala des Wohlbefindens [...] innerhalb des Bereiches der Gesundheitsbedürfnisse zu gewichten« (THIELMANN 2001: 176).

Schlussendlich weist Thielmann auf offene Fragen hin: etwa nach der Kriteriologie für die Gewichtung von Bedürfnissen oder nach den über die medizinische Grundversorgung hinausgehenden Ansprüchen. Fragen, die für Thielmann offen geblieben sind und Fragen, die im gegenwärtigen Diskurs über Gleicheit und Gerechtigkeit in der Medizin nach wie vor umstritten sind und weiterhin diskutiert werden.[262]

---

261 Daniels selbst erörtert bereits mögliche kritische Einwände (vgl. DANIELS 1985: 49-55).

262 Jedenfalls stellte sich für mich die Diskursdiagnose auf einer medizinethische Tagung in Erlangen vom 22.-24. Juli 2004 so dar. Ansätze von John Rawls und Norman Daniels sind zumindest in der Grundlagenreflexion gefragt wie eh und je. Auch andere Gerechtigkeitstheoretiker wie Michael Walzer oder Ronald Dworkin wurden berücksichtigt. Und offenkundig vermag die Gesundheitsökonomie im Augenblick in den Distributionsfragen nicht wirklich weiterzuhelfen: Als zu komplex und durchführungsintensiv erweisen sich die Erhebungsmethoden, um Entscheidung über medizinische Maßnahmen gesundheitsökonomisch plausibel zu rechtfertigen.

4. Umweltethik und die Frage der Gerechtigkeit gegenüber der Natur

In der *Theorie der Gerechtigkeit* ruft Rawls immer wieder die bewußte Eingrenzung seiner Reflexionsperspektive auf die soziale Grundstruktur und damit verbunden die gezielte Ausgrenzung von Anwendungskonkretionen in Erinnerung. So auch hinsichtlich des *richtigen Verhaltens gegenüber Tieren und der übrigen Natur*. Obwohl Rawls ausdrücklich weder eine Zuständigkeit der Gerechtigkeitstheorie im Blick hat, noch die Ausdehnung der Vertragstheorie für diesen Problemkreis für möglich hält, folgt für ihn daraus dennoch nicht, dass es gegenüber Tieren und der Natur insgesamt keine Pflichten gebe: Denn »sicher ist es falsch, Tiere grausam zu behandeln, und die Ausrottung einer ganzen Art kann ein großes Übel sein. Die Fähigkeit der Tiere zu Lust und Schmerz und ihren Lebensformen führen eindeutig zur Pflicht des Mitleids und der Menschlichkeit ihnen gegenüber« (ThG §77, 556).[263] Bemerkenswert ist hier jedenfalls Rawls' ›*esprit morale*‹ mit der Sensibilität für eine ethische Problematik, die Anfang der 1970er Jahre noch nicht die öffentliche und wissenschaftliche Aufmerksamkeit hatte, wie es in den kommenden Jahrzehnten bis in die Gegenwart hinein der Fall sein sollte. Gewiss, seine Überlegungen sind äußerst kurz gehalten; dem entspricht auch, dass Rawls selbst keine weiteren Begründungsbemühungen unternimmt, um seine moralischen Intuitionen argumentativ zu fundieren. Er weist lediglich daraufhin, dass »eine richtige Vorstellung von unseren Beziehungen zu Tieren und der Natur [...] eine *Theorie der natürlichen Ordnung* und unserer Stellung in ihr fordern« (ThG §77, 556).

Offen bleibt für Rawls allerdings die Möglichkeit, die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness derart zu modifizieren, sodass sie sich in eine solche »Theorie der natürlichen Ordnung« einfügen würde. Ihm scheint überdies die Hoffnung nicht ganz unberechtigt und der Gedanke nicht völlig abwegig, dass die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness, insofern sie als Analyse der Gerechtigkeit zwischen Menschen tatsächlich vernünftig ist, auch diese umfassenderen Beziehungen zur natürlichen Mitwelt zu berücksichtigen vermag. Der direkte kurze Blick Rawls' auf Natur und Tiere ist einer von zwei Strängen, die Rawls »bietet« und an die sich umweltethische Erwägungen anknüpfen lassen. Den zweiten Strang bilden seine Überle-

[263] Im Original: »duties of *compassion and humanity*« (ThJ §77, 448).

gungen zur *intergenerationellen Gerechtigkeit* (vgl. ThG §44, 319ff; siehe hierzu auch Kap. II.5.g).

Vor dem Hintergrund der knappen Überlegungen Rawls' zur Frage nach dem richtigen Verhalten gegenüber Tieren und Natur sowie seiner Thematisierung der Gerechtigkeit zwischen den Generationen kann es nicht verwundern, dass seit Erscheinen der *Theorie der Gerechtigkeit* versucht wurde, Rawls' Gerechtigkeitsdenken für umweltethische Belange weiterzuentwickeln und fruchtbar zu machen. Dass es hierzu einiger Modifikationen bedarf, soll im Folgenden insbesondere im Rekurs auf die konstruktiven Entwürfe von Russ Manning und Brent A. Singer skizzenhaft verdeutlicht werden. Diese Ansätze der Rezeption und Weiterentwicklung des Rawls'-schen Gerechtigkeitsdenkens zählen jedoch keineswegs zum Mainstream umweltethischer Reflexion, sondern sind eher die Ausnahme für deren Ausformulierung. Dies wird vor allem dann augenscheinlich, wenn man auf ein exemplarisches Panorama umweltethischer Ansätze und Positionen blickt (vgl. KREBS 1997).[264]

Russ Manning hält Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* für *generell anwendbar hinsichtlich umweltethischer Belange*: Sie ermögliche eine Rechtfertigung für den umsichtigen und zurückhaltenden Umgang mit unseren natürlichen Ressourcen. Dass Rawls' allerdings nur punktuell Umweltbelange thematisiert, führt Manning auf den zeitgeschichtlichen Kontext der Entstehung der *Theorie der Gerechtigkeit* zurück: In den 1960er Jahren standen eindeutig Bürgerrechte und ziviler Ungehorsam im Vordergrund, während das *Umweltbewußtsein* zu jener Zeit noch nicht sonderlich ausgeprägt war (vgl. MANNING 1981: 155).[265]

Mit welchen Aspekten und Argumenten entfaltet nun Manning seine These von der umweltethischen Anwendbarkeit der *Theorie der Gerechtigkeit*? Er unterteilt seine Überlegungen zunächst auf zwei Gesichtspunkte: Er fragt erstens nach den *ökologischen Auswirkungen auf die Gegenwartsgesellschaft* und er hat zweitens die *zukünftigen Generationen* im Blick.

---

[264] In der repräsentativen Textauswahl, die Angelika Krebs zusammengestellt und mit einer systematischen Einführung versehen hat, spielt Rawls' Gerechtigkeitsdenken so gut wie keine Rolle. Das liegt nicht zuletzt daran, dass die Denkbewegung in umwelt-, natur- oder ökoethischen Ansätze nicht bei der Gesellschaft und eher selten bei Gerechtigkeitserwägungen ansetzt, sondern von der Natur- oder Tierperspektive aus entwickelt wird. Damit werden sozio- und androzentrische Ansätze, die nicht selten zu eine funktional-instrumentrellen oder strategischen Vereinnahmung von Natur und Tieren vermieden.

[265] Mit dieser Vermutung liegt Manning sicherlich nicht falsch; und sie hatte bis zu Beginn der 1980er Jahre, als Mannings Beitrag entstand, ihre eindeutige Berechtigung. Allerdings muss aus heutiger Sicht auch darauf hingewiesen werden, dass Rawls selbst in seinen jüngsten Publikationen (also vor allem PL und GFN), ob wohl die Sensibilisierung und das Bewusstsein deutlich ausgeprägter ist als vor rund vier Jahrzehnten, der Umweltfrage und ökologischen Belangen keine nennenswerte Beachtung schenkt.

Gesundheit und die *Lebensaussichten der Individuen* zum einen, die *berechtigten Ansprüche auf natürliche Ressourcen* zum andern bilden die jeweiligen Zielgrößen von Mannings Erörterung.

Mit diesen Stichworten wird bereits prima facie deutlich, dass sich grundsätzliche Berührungspunkte zu Rawls' Gerechtigkeitsdenken ergeben dürften. Und da Rawls sich auf die Grundstruktur einer Gesellschaft konzentriert, muss sich die Frage nach ökologischen Belangen ihren Weg über Struktur und Funktion einer Gesellschaft bahnen; andere Perspektiven und Erwägungen, wie etwa die Frage, ob Natur einen intrinsischen Wert besitze (oder Rechte und Freiheiten), sind durch den von Rawls gesetzten Rahmen irrelevant (vgl. MANNING 1981: 158). Eine Artikulation umweltethischer Interessen muss sich an die Grundstruktur der Gesellschaft anschließen. Denn für Manning ist offenkundig, dass die *Gesellschaft verantwortlich* ist *für ökologische Auswirkungen*: direkt durch Ressourcenverbrauch (Überbevölkerung, Industrie oder Konsum) oder indirekt durch mangelnde Regulierung dieses Verbrauchs. Folglich gilt: »political institutions with their legislative power have the responsibility of controlling or not controlling impacts on the environment« (vgl. MANNING 1981: 158).

Mannings Konklusion: Wenn es richtig ist, der Gesellschaft die Verantwortung für ökologische Belange zuzuschreiben, dann muss diese Verantwortung durch den Gesellschaftsvertrag begründet werden, dessen Resultat die beiden Gerechtigkeitsprinzipien darstellen (vgl. MANNING 1981: 158).

Ein erster wesentlicher Gesichtspunkt Mannings ist seine Fokussierung auf die Frage der *Gesundheit*. Umweltverschmutzung und Ressourcenverbrauch bleiben nicht ohne zum Teil gravierende Auswirkungen auf die Gesundheit und das Wohlbefinden des Menschen (MANNING 1981: 159). Nun glänzt allerdings gerade Gesundheit durch Abwesenheit auf Rawls' Liste der primären sozialen Güter. Mehr noch: Rawls zählt Gesundheit zu den natürlichen Primärgütern, die gerade nicht von der Gesellschaft verteilt werden können (vgl. MANNING 1981: 158). Der erste notwendige Schritt besteht nun darin, *Gesundheit auf die Liste der primären gesellschaftlichen Güter* zu setzen, die von einer gerechten Gesellschaft zu verteilen sind (MANNING 1981: 158). Wie begründet Manning diese Zuordnung der Gesundheit zur Liste der primären gesellschaftlichen Güter? Er führt eine ganze Reihe von gesellschaftlichen Maßnahmen und Leistungen an, die für ihn unmissverständlich aufzeigen, dass die Kategorie der Gesundheit dieser Stellenwert als primäres gesellschaftliches Gut zukommt, weil sie aus der Grundstruktur der Gesellschaft hervorgehen: Manning nennt etwa die medizinische Versorgung und Vorsorge, Fürsorge und Rehabilitation, ferner Nahrungsproduktion und -verteilung etc. Kommt nun der Gesundheit die Qualität eines primären sozialen Gutes zu, dann sieht Manning die Basis dafür gegeben, nach einem

angemessenen regulierten und kontrollierten Umgang der Gesellschaft mit der Umwelt zu fragen, die von der Legislative entschieden werden können. Gerade der Legislative ist es möglich in Entsprechung zu Rawls' 3. Stufe seiner 4-Stufenfolge Gesetze und Normen erlassen werden, die Umweltfragen vor allem bezüglich des Gesundheitsaspektes zu regeln vermögen.

Mit der Frage nach der *Verminderung von Lebenschancen und -qualität* problematisiert Manning einen zweiten für ihn zentralen Aspekt, der im Gegensatz zur Gesundheit sogar von Rawls auf der Liste der primären sozialen Güter ausgewiesen wird: »*opportunities*«. Der Verbrauch natürlicher Ressourcen mindert die Aussichten auf Erhaltung oder Verbesserung der Lebensqualität. Dies macht es aus Mannings Sicht erforderlich, durch kontrollierte Ressourcennutzung die Gestaltungsmöglichkeiten einer Gesellschaft sowie der in ihr lebenden Individuen zu bewahren (vgl. MANNING 1981: 160). Manning fasst seine Argumentation mit folgender Überlegung zusammen:

»If health and opportunity are accepted as primary goods to be distributed by social institutions, and if it is accepted that resource consumption has a limiting effect on health and opportunity, then we have the justification for environmental controls within Rawls' theory of justice. To allow unrestricted resource consumption would cause an inequitable and unfair distribution of the primary goods of health and opportunity, a violation of the second principle of justice, which requires the distribution of primary goods to be to everyone's advantage and which guarantees an equal opportunity within the society« (MANNING 1981: 160).

Die Liste der primären sozialen Grundgüter bietet Manning zufolge schließlich eine dritte Möglichkeit neben der Aufnahme von Gesundheit auf die Liste und der gesundheitsbezogenen Interpretation von Lebensaussichten: Die *Selbstachtung*. Sie gilt in Rawls Worten als das wichtigste soziale Grundgut. Mannings Argumentation hier: Erstens ist eine gute Gesundheit eine notwendige Voraussetzung zur Verfolgung eines rationalen Lebensplanes, der Teil der Selbstachtung ist. Zweitens ist die Gesellschaft dafür zuständig, die erforderliche Gesundheitsversorgung (unter Berücksichtigung von Umweltaspekten) in einem System distributiver Gerechtigkeit bereitzustellen, um die Verfolgung dieses Lebensplanes und die damit verbundene Realisierung der Selbstachtung zu gewährleisten; kommt die Gesellschaft dem nicht nach, dann leidet die individuelle Selbstachtung durch den Mangel an Respekt seitens der Gesellschaft (vgl. MANNING 1981: 160).

Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Generationen ist der bereits angedeutete zweite Strang, den Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* als Anschlussmöglichkeit für umweltethische Interessen bietet (siehe Kap. II.5.g).

Manning problematisiert zunächst die unzureichenden Gesichtspunkte in Rawls' Darlegungen.

Zwei Gesichtspunkte führt Manning dafür an, dass unbegründet erscheint, die ökologischen Auswirkungen gegenwärtigen Handelns für zukünftige Generationen zu berücksichtigen: Erstens sind zukünftige Generationen nicht Partner im Vertrag und zweitens wirkt sich hier das Merkmal wechselseitigen Desinteresses negativ aus (MANNING 1981: 161). Bietet nun Rawls' gerechter Spargrundsatz eine Lösungsperspektive? Da die Vertragsperspektive in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung für die Geltung der Gerechtigkeitsprinzipien nicht nur auf die Gegenwartsgesellschaft bezieht, sondern für alle Generationen im Laufe der Geschichte einer Gesellschaft. Daher integriert Rawls den Spargrundsaatz in das zweite Gerechtigkeitsprinzip.

Manning hält es zwar nun für ein Leichtes, natürliche Ressourcen im Sparprinzip mitzuberücksichtigen und ihnen einen wichtigeren Stellenwert zukommen zu lassen, als Rawls dies mit seinen vorrangigen Blick auf ökonomimische Faktoren tut. Doch fehlt Manning zunächst immer noch eine adäquate Begründung des Sparprinzips (vgl. MANNING 1981: 162).

Die Interessen zukünftiger Generationen vom guten Willen und von der Großzügigkeit der gegenwärtige Lebenden abhängig zu machen, ist Mannin zu schwach und zu unsicher. Es brauch stärkere Gründe als eine gleichgesinnte Sorge für zukünftige Generationen. Und auch Rawls' Konzept der elterlichen Sorge ["*parental concern*"] – mit der zweifelsohne eine Verbindung zwischen den Generationen auch zur Verstetigung der gerechten Gesellschaft hergestellt ist – bleibt Manning zu dünn, als dass es die Berücksichtigung zukünftiger Interesse wirklich zu Tragen im Stande wäre. Sein Ansatz gründet schließlich in der Beibehaltung des wechselseitigen Desinteresses. Manning argumentiert, dass die Theorie, wenn sie wirklich von allen akzeptiert werden soll, sich nicht auf eine Pflicht oder Verpflichtung gegründet werden kann, auch nicht auf sich verändernde moralische Werte oder auf Gefühlen; vielmehr muss sie durch den Vertragsschluss begründet sein (vgl. Manning 1981: 163).

Manning fasst seine Auffassung zusammen: Rawls Konzeption einer wohlgeordneten Gesellschaft müsse erstens mit Blick auf die Gegenwartsgesellschaft für einen Schutz der Umwelt sorgen, denn die jene Dimensionen der Gesundheit, die durch Umwelteinwirkungen beeinträchtigt werden sind soziale Grundgüter, die der Kontrolle und Distribution durch die gesellschaftlichen Institutionen unterworfen sind; zudem sind über das zweite Gerechtigkeitsprinzip Lebensaussichten und Selbstachtung zu gewährleisten. Zweitens hat die umweltethische Aufmerksamkeit zukünftigen Generationen zu gelten, deren berechtigte Ansprüche auf die Nutzung natürlicher Ressourcen über Rawls' Sparprinzip zu sichern sind; es gilt über die Gerechtig-

keitsprinzipien die kontigente Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation ebenso zu kompensieren die willkürlichen Umstände (vgl. MANNING 1981: 265).

Brent A. Singer folgt Russ Manning auf dem von diesem bereits beschrittenen Weg: Auch ihm geht es darum aufzuzeigen, wie eine modifizierte Rawls'sche Gerechtigkeittheorie[266] zu einer "starken Umwelt- und Tierrechteethik" zu führen vermag. Die Veränderungen, insbesondere in den Merkmalen des Urzustandes, die es dazu bedarf, sieht er als konsistent mit Rawls' Grundannahmen hinsichtlich des Schleiers des Nichtwissens und der dünnen Theorie des Guten (SINGER 1988: 217).

Aus Singers konstruktiven Überlegungen, die ich hier nicht im Detail referieren möchte, sind drei Gesichtspunkte besonders hervorzuheben:

Erstens führt er eine *Unterscheidung zwischen höheren und niederen Grundgütern* ein, die ihm im Weiteren dazu verhilft, Umweltinteressen angemessen zu platzieren.

Zweitens macht Singer vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung und unter Berücksichtigung dessen, was zur konkreten Auflistung der für die Grundgüter motiviert, deutlich, dass rationale Menschen, was immer sie sonst noch an Bedürfnissen haben, in besonderer Weise des Trinkwassers, des Schutzes vor Kälte, unverseuchter Nahrung und sauberer Luft zum Atmen bedürfen. Dabei wäre es in keinesfalls rational, diese elementaren Bedürfnisse verschiedenen sozialen oder wirtschaftlichen Privilegien oder eben »niederen« Primärgütern, die im Vergleich als Luxus erscheinen, zu opfern. Und das bedeutet auch – in Anlehnung an Rawls' Argument gegen das utilitaristische Nutzenkalkül –, dass es moralisch falsch ist, mit Nahrung und Wasser der einen zugunsten sozialer oder wirtschaftlicher Vorteile anderer zu handeln (SINGER 1988: 219f).

Drittens verbieten Singers Verständnis der Gerechtigkeitsprinzipien sämtliche soziale und institutionelle Entwicklungen, mit denen Bedingungen starker Knappheit riskiert werden durch die Bedrohung der natürlichen Lebensgrundlagen wie beispielsweise durch die Auswirkungen nuklearer Zwischen- bzw. Unfälle. Diese Überlegung sieht Singer noch verstärkt durch die rücksichtsvolle Einbeziehung zukünftiger Generationen (vgl. SINGER 1988: 220).

Fazit: Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* bietet also verschiedene Anknüpfungspunkte für umweltethische Konkretisierungen. Dass es dazu allerdings einiger Modifikationen bedarf, dürfte aus dem Vorausgehenden deutlich geworden sein.

---

266 Singer behält trotz seiner Modifikationen ganz bewusst den Terminus »Rawls'sche Theorie der Gerechtigkeit« bei.

5. INFORMATIONSETHIK UND DIE FRAGE NACH FREIEM ZUGANG UND GERECHTER DISTRIBUTION

Die Informationsethik ist einer der jüngsten Bereiche angewandter Ethik (vgl. WEBER 2001: 130).[267] Die kommunikationstechnischen Entwicklungen rund um das Internet haben eine Vielzahl ethischer Reflexionen provoziert. Rasante Entwicklungen in der Informationstechnik führen zwar – wie trivialerweise in anderen Bereichen auch – zu einem Nachhinken der ethischen Urteilsbildung, machen sie jedoch keineswegs überflüssig (vgl. HAUSMANNINGER/CAPURRO 2002b). Zudem eröffnet sich durch die inzwischen eingetretene Alltäglichkeit des Mediums Internet die Chance, prospektiv Orientierungen zu entwerfen, Handlungsoptionen zu ermitteln und berechtigte Bedenken zu formulieren (vgl. GREIS 2002: 123).[268]

---

[267] Dissens besteht offenkundig darüber, ob die Informationsethik bzw. auch die Internetethik einen eigenständigen Bereich darstellt, oder ob sie als Unterdisziplin oder Wiedergänger der Medienethik zuzuordnen ist. Rainer Leschke kommentiert mit Blick auf die Entwicklung einer Netzethik: »Strukturell erweist sich die medienethische Debatte als nicht sonderlich einfallsreich, produziert sie doch gerade auch angesichts medialer Innovationen argumentative Wiedergänger« (LESCHKE 2001: 200).
Hinzuweisen ist an dieser Stelle auch auf den häufig anzutreffenden synomymen Gebrauch von ›Informationsethik‹ und ›Internetethik‹, wenngleich die Informationsethik gegenüber der Internetethik den berechtigten Anspruch hat, ein viel weiteres Feld, das sich am Begriff der Information und nicht nur an einem einzelnen Medium (hier: das Internet) festmacht, zu reflektieren. Zum allgemeineren Horizont einer Ethik der Information siehe HUNOLD 1994. Zur generellen Zuordnung der Internetethik zum Bereich der anwendungsbezogenen Ethik siehe GREIS 2002: 123.

[268] So Greis im Anschluss an das Postulat einer *prospektiven Ethik* als Kontrapunkt zu einer bloß reaktiven Ethik bei Gerfried W. Hunold (1986). Im Umgang mit den jeweiligen wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten und ihrer Gestaltung im Lebensalltag sieht Hunold es als wesentlich an, dass es hinsichtlich der »Bestimmung menschlicher Handlungsziele« gerade der »Bereitstellung prospektiver, zukunftsverbürgender Richtkriterien, die als Entscheidungshilfen den Gang des Machbaren leiten können« bedürfe (HUNOLD 1986: 4).

a. Informationsethische Fragestellungen

Das sich inzwischen entfaltete *Spektrum der Informationsethik* reicht von Grundlegungsfragen (vgl. HAUSMANNINGER/CAPURRO 2002a; SPINNER/NAGENBORG/WEBER 2001; CAPURRO 2004) bis hin zu einer inneren Ausdifferenzierung des Anwendungsdiskurses, der Copyrightfragen ebenso umfasst wie die Diskussion um mögliche Maßnahmen des Jugendschutzes (vgl. HAUSMANNINGER 2003). Die Informationsethik wird auf der theoretischen Reflexionsebene im Wesentlichen aus zwei Quellen gespeist: So rekurriert sie zum einen auf fundamentalethische wie anwendungsethische (insbesondere medienethische, aber auch technikethische) Grundlagen hinsichtlich normativer Gehalte,[269] Formen der Argumentation und des methodischen Instrumentariums, zum anderen vergewissert sie sich aber auch der theoretischen Reflexion und Konzeptionalisierung zu Begriffen wie Kommunikation und Medien, Sprache und Zeichensysteme, Wissen und Bildung, Identität oder auch Interkulturalität. Hinzu kommt als weiteres Element ein fundiertes Sachwissen, das sich aus dem Objektbereich Information bzw. Internet ergibt. Aus dem inzwischen diskutierten facettenreichen Spektrum, dessen Segmente durch verschiedene wissenschaftliche Standorte sowie durch unterschiedliche ethische Standpunkte, aber auch aus der Spezifizität der Herausforderungen heraus generiert werden, lassen sich exemplarisch folgende, bereits normativ eingefärbte *informationsethische Fragestellungen* und *Thematisierungen eines ›Cyberethos‹* nennen:[270]

---

[269] Obwohl Weber die Technikethik mit ihrem »Bestand an Ideen, Reflexionsmustern und Denkansätzen« als eine Wurzel der Informationsethik ausweist (WEBER 2001: 134), so grenzt er dennoch mit Blick auf das Medium Internet beides deutlich voneinander ab, indem er betont, »dass das Internet als Entität eigner Art nicht durch Abwandlung bisheriger Reflexionsmuster der Technikethik verstanden werden kann, dass Problemlösungen nicht aus der Analogiebildung zu bisherigen Problemen entwickelt werden können. Nicht nur stellt uns das Internet vor neue Probleme, auch die Lösungen werden nur in seltenen Fällen funktional äquivalent zu bisherigen Problemlösungen der Technikethik sein können« (WEBER 2001: 131). Ein zentrales Argument für Weber ist, dass die Folgen und Wirkungen des Handelns im Internet nicht nur alle Benutzer(innen) gleichermaßen treffen und gleichzeitig und überall auf dem Globus in Mitleidenschaft ziehen können, sondern auch auf allen Ebenen des sozialen Lebens Wirkung zeigen (vgl. WEBER 2001: 131). Warum dies allerdings nicht auch zumindest für die eine oder andere Herausforderung der Technikethik gelten soll (von der Automobilisierung bis hin zum atomaren Overkill), scheint mir nicht ganz plausibel zu sein.

[270] Bei hier aufgeführten Aspekten beziehe ich mich vorrangig auf HAUSMANNINGER/CAPURRO 2002c: 24f, 32 und insbes. 35, sowie dazu ergänzend: CAPURRO 2003 u. 2004; FROHMANN 2002: 56; GREIS 2001 und 2002: 140; MIETH 2003; SCHWENK 2002; WEBER 2001; WOLF 2003; VOGELSANG 2003.

- ▷ Ausrichtung an einer *subjektzentrierten Kultur der Freiheit* als Entwurfs- und Entfaltungsfreiheit;
- ▷ Gewährleistung einer *informationellen Selbstbestimmung* zwischen Freiheit der Kommunikation einerseits und Schutz der Privatsphäre andererseits gegenüber staatlichen wie ökonomischen Interessen;
- ▷ menschenrechtlich verbürgte und demokratisch zu realisierende *Partizipation bei Gestaltung und Nutzung der (multi)medialen Weltvernetzung;*
- ▷ *Herstellung von Informationsgerechtigkeit* zu Reduzierung des digitalen Grabens zwischen ›*information rich*‹ und ›*information poor*‹ (Stichwort: ›*Digital Divide*‹[271]); damit verbunden ist die Verortung des Problems der Informationsungleichheit im Kontext materieller Ungleichheiten;
- ▷ Sicherstellung der *informationellen Grundversorgung* zur Realisierung des Rechtes auf ungehinderten Informationszugang gegenüber gleichzeitig bestehenden legitimen ökonomischen Interessen des Informationsmarktes;
- ▷ Sensibilisierung für den Bedarf einer *solidarischen Netzpolitik und Netzökonomie* und Schaffung erforderlicher Operationalisierungsmöglichkeiten zur Bedarfsbefriedigung;
- ▷ *Kritik eines digitalen Kolonialismus* und damit zugleich auch Kritik hegemonialer Strukturen medialer Macht;
- ▷ *Klärung von Copyrightfragen* im Spannungsverhältnis von digitaler Manipulation von Waren und Dienstleistungen einerseits und dem Recht auf Schutz der geistigen und materiellen Arbeit andererseits;
- ▷ Normenfindung zu Maßnahmen des *Jugendschutzes* und pädagogisch grundzulegende *Medienkompetenz* bei Kindern und Jugendlichen;
- ▷ Zuordnungen und *Zuschreibungen in den Kommunikationsstrukturen und -prozessen* bei Fragen nach der Identität der Kommunikationssubjekte, nach der Authentizität und Verantwortung der Inhalte;
- ▷ *Regulierungen durch Gesetze* und *Selbstregulierungen*, die von freiwilligen Selbstkontrollen über Filterungstechniken bis hin zur Netiquette reichen;

---

[271] Zur Problematik des ›*Digital Divide*‹, der inzwischen eine vielseitige interdisziplinäre wie auch politische Aufmerksamkeit erfährt und mit Blick auf die Intensität der Auseinandersetzungen sich deutlich von anderen Fragestellungen abhebt, siehe: SCHEULE/CAPURRO/HAUSMANNINGER 2004 (Lit.!) sowie FRÜHBAUER 2003, KARMASIN 2002 und SCHAUER/RADERMACHER 2001. Zum globalen Massnahmenkatalog auf der UN-Agenda siehe: *www.itu.int/wsis* (letzter Zugriff: 8.Juli 2004).

▷ *Beobachtung* der *Entwicklung moralischen Verhaltens* im Informationsbereich und der *Entwicklung informationsethischer Fragestellungen* überhaupt.

Aus diesen vielfältigen Thematisierungen,[272] die veranschaulichen sollen, dass sich die ethische Reflexion sowohl auf Gestalt und Gestaltung von Institutionen als auch auf das Handeln und der Lebensbedingungen von Individuen bezieht,[273] wird ersichtlich, dass sich verschiedene Ansätze den informationsethischen Herausforderungen vor dem Hintergrund der Politischen Philosophie bzw. Politischen Ethik annähern (vgl. HEESEN 2002; vgl. KETTNER 2002; vgl. SCHEULE 2003 und 2004).

b. Die Forderung nach Informationsgerechtigkeit

Unter diesen *politisch-philosophischen Annäherungen an die Informationsethik* hat in besonderer Weise der Potsdamer Philosoph *Karsten Weber* den Anschluss an Rawls' Gerechtigkeitsdenken und dessen Idee der Gerechtigkeit als Fairness gesucht (vgl. WEBER 2001: 140). Welche informationsethischen Fragen wirft nun Weber auf? Und wo sucht er Anschlussmöglichkeiten bei Rawls zur ihrer Reflexion oder gar zur Präsentation von Lösungsansätzen?

Unmißverständlich gibt Weber zu verstehen, dass es auch im Bereich der Informationsethik um die »*alten Fragen der Verteilung von Gütern*« gehe – ungeachet der evidenten Relevanz von Technikfolgenabschätzung oder etwa der Frage nach Formen der Netiquette (WEBER 2002: 156).[274] Vereinfacht gesagt: Informationsethik führt auf direktem Wege zu Gerechtigkeitserwägungen. Weber sieht »die zentrale Aufgabe einer neuen Informationsethik« darin, »zum einen Maßstäbe mitzuentwickeln, die helfen, Regelungen des technischen Handelns im Bereich der IuK-Technik zu entwickeln und hinsichtlich ihrer sozialen Gerechtigkeit und Verträglichkeit zu bewerten. Hinzu kommt, mögliche Folgen zu antizipieren [...], um aus dieser Vorwegnahme rückkoppelnd auf die Regelungen selbst einzuwirken« (Weber 2001: 160).

---

[272] Auf die Berücksichtigung skeptischer Einschätzungen gegenüber wirkungsvollen informationsethischen Sanktions- und Motivationsmechanismen habe ich bewusst verzichtet, würde dies doch einen eigenen Diskurs eröffnen (vgl. z.B. LESCHKE 2001: 200-211).

[273] Zur weiteren Ausdifferenzierung und Materialisierung ethischer Fragestellungen, die sich am Handeln des Subjektes festmachen (siehe GREIS 2002: 135f).

[274] Sich allein auf die Frage zu begrenzen, wem die Verantwortung für die Folgen technischen Handelns zuzuschreiben ist, greife Weber zufolge viel zu kurz und führe kaum zur Veränderung des Handelns (vgl. WEBER 2001: 158).

Vor dem Hintergrund dieser Aufgabenbestimmung ist es nur naheliegend, den informationsethischen Herausforderungen auf politisch-philosophisch Wege zu begegnen. Zur Beantwortung einer der klassischen Fragen der Politischen Philosophie, nämlich wie Rechte und Ansprüche einzelner Personen gegeneinander und die Ansprüche und Rechte einzelner gegenüber einem Kollektiv (Gruppe, Institution oder Gesellschaft) gewahrt und mit den entsprechenden Ansprüchen und Rechten der anderen ausgeglichen werden können,[275] kontrastiert Weber zwei unterschiedliche Ansätze. Zum einen bringt er den liberalen Ansatz, den er an Rawls' Gerechtigkeitsdenken festmacht, ins Spiel, zum andern den so genannten libertären Ansatz, der sich insbesondere mit Robert Nozick verbindet (vgl. NOZICK 1974).

Obwohl Weber dem libertären Ansatz nicht zuletzt durch seine Effektivität eine gewisse Plausibilität zuerkennt und Gemeinsamkeiten mit der liberalen Position unterstreicht (vgl. WEBER 2002: 150; 154),[276] sieht er die aus freiwilligen Tauschakten oder Erstaneignungen resultierenden Ungleichverteilungen, welche die libertären Positionen dann als legitim ansehen, kritisch: Bei diesen bleibe »systematisch unterbelichtet, dass die Personen, unter denen Güter verteilt sind, in der Regel sehr unterschiedlichen Startbedingungen unterworfen waren und sind. Aus libertärer Sicht ist Gleichheit eine Frage der Gleichbehandlung bei Tauschakten, aber keine der gleichen Güterverteilung oder der gleichen Startposition« (vgl. WEBER 2004: 116).

Aus liberaler Sicht ist nun auf Ungleichheiten in der folgenden Weise zu reagieren: »Soziale Grundgüter sollten umverteilt werden, so dass eine Güterverteilung entsteht, die einerseits *absichts-sensitiv* und andererseits *ausstattungs-insensitiv* ist: Die Folgen eigener Entscheidungen sollen nicht

---

275 Diesbezüglich hebt Weber das ethische Profil des liberalen Ansatzes hervor: Handlungen lassen sich anhand des Kriteriums, ob Rechte und Ansprüche der betroffen Personen gewahrt oder geschädigt werden, als moralisch gut oder schlecht bewerten. Und: »Dies liefert zudem die Möglichkeit, Handlungen vor und unabhängig von ihrer Durchführung zu bewerten« (vgl. WEBER 2002: 147).

276 Hier geht es schlicht und ergreifend um die Bewertung von Gütern durch Angebot und Nachfrage auf dem Forum des Marktes: »Diese Einfachheit des Allokationsmechanismus von Gütern macht die libertäre Position so attraktiv, denn ohne Zweifel ist er effektiv. Es wird keine Steuerungsagentur benötigt, sondern es entsteht spontan eine Ordnung. Es existiert eine Anreizstruktur zur Produktion von nachgefragten Gütern gleich welcher Art. Die Verteilung der Güter geschieht absichts-sensitiv – eine wichtige Forderung auch aller liberalen Autoren. Doch sie geschieht nicht austattung-insensitiv – genau dies führt zu schwerwiegenden Problemen im Umgang mit Informationen« (WEBER 2002: 154). Weber illustiert diese Probleme anhand von Bildungsprozessen und der Frage nach Zugriff auf Informationen sowie anhand des Streits um Urheberrechte hinsichtlich des TRIPS-Reglements (*Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*; vgl. WEBER 2002: 155f).

ausgeglichen werden, aber unverschuldete Nachteile und Handicaps sehr wohl« (WEBER 2004: 116).[277]

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen favorisiert Weber für die Informationsethik nun Rawls' gerechtigkeitstheoretische Konzeption mit den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen in ihrem Zentrum. Allerdings müssen das Rawls'sche Gleichheits- und das Differenzprinzip präzisiert und modifiziert werden. Den Möglichkeiten des Zugriff auf Informationen muss aus der Sicht Webers restriktiv begegnet werden. Nur so lassen sich liberale Freiheitsrechte schützen, nur so kann informationelle Eingriffsfreiheit gewahrt werden. Das Differenzprinzip ist dabei nicht mehr positiv zu formulieren: Denn nicht ein Mehr an sozialen Grundgütern, sondern ein Weniger in Bezug auf den Informationszugang muss begründet werden: »Das informationelle Differenzprinzip dient also nicht nur zur Begründung von informationellen Ungleichheiten, sondern vor allem zur Abwehr von Informationszugangsansprüchen (WEBER 2004: 117). Was spricht überdies aus Webers Sicht für den Ansatz von Rawls als strategischen Beitrag zu einer politisch-philosophisch eingetauchten Informationsethik?

Im Anschluss an die *Theorie der Gerechtigkeit* setzt Weber auf *Fairness* als zentrale Kategorie der Informationsethik und expliziert das gerechtigkeitstheoretische Verfahren zur fairen Entscheidungsfindung (vgl. WEBER 2001: 162ff). Mit dem Rekurs auf Urzustandselemente wie dem Schleier des Nichtwissens sucht Weber das Rawls'sche Gerechtigkeitsdenken den Erfordernissen des Internets anzupassen und formuliert schließlich zwei informationelle Gerechtigkeitsgrundsätze, die in Webers Verwendungsweise der Durchführung der dritten und vierten Stufe im Rawls'schen Vier-Stufen-Gang dienen (siehe ThG §31). Weber geht es also vor allem darum, Regelungen des Zugriffs auf Informationen auf ihre Gerechtigkeit hin zu überprüfen (vgl. WEBER 2001: 164, Fn.74). Die Weber'schen *informationellen Gerechtigkeitsgrundsätze* lauten nun wie folgt:

▷ Erster Gerechtigkeitsgrundsatz: »Jedermann[278] soll gleiches Recht auf Zugang zum umfangreichen System von Informationen und Wissen haben, das mit dem gleichen System für alle anderen vereinbar ist«.

▷ Zweiter Gerechtigkeitsgrundsatz: »Informationelle Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu

[277] Weber sieht eine durch Nachfrage stimulierte Allokationsstrategie im Bildungswesen als nicht ausstattungs-insensitiv an. Die Folge: Die Idee der Chancengleichheit wird verabschiedet (vgl. WEBER 2002: 155).

[278] Mit ›jedermann‹ können sowohl Individuen als auch Kollektive gemeint sein (vgl. WEBER 2001: 170f).

jedermanns Vorteil dienen, und b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen« (WEBER 2001: 168).[279]

Mit dieser ersten vorläufigen Form der informationellen Gerechtigkeitsgrundsätze lassen sich laut Weber Regelungen der Informationsnutzung, wie sie von Gesetzgebern in diversen Ländern geplant wurden oder werden, kritisch überprüfen. So müssen verschiedene Kontrollmechanismen und Überwachungsmaßnahmen, die sich als Eingriffe in das umfangreiche System von Informationen und Wissen kennzeichnen lassen, insbesondere jenen gegenüber gerechtfertigt werden, die von diesen Eingriffen betroffen sind. Sind diese Eingriffe jedoch nicht in Einklang mit dem zweiten Grundsatz zu bringen, dann sind sie weder zu rechtfertigen noch als fair anzusehen (vgl. WEBER 2001: 168f).

Sieht man auf die realen Verhältnisse im und rund um das Internet lassen sich »starke Ungleichgewichte in den tatsächlichen Einflussmöglichkeiten« ausmachen. Derartige Ungleichgewichte bedürfen einer Rechtfertigung durch den zweiten informationellen Gerechtigkeitsgrundsatz, unter der Voraussetzung, dass zugleich die Bedingung ›zu jedermanns Vorteil‹ tatsächlich erfüllt ist (vgl. WEBER 2001: 172).

Der Blick auf die Realität ist allerdings ernüchternd: Denn Regelungsmassnahmen wie sie von staatlicher Seite oder privaten Unternehmen getroffen werden, gehorchten weder dem zweiten Grundsatz noch lassen sie erkennen, dass Bedeutung und Richtigkeit des ersten informationellen Gerechtigkeitsgrundsatzes überhaupt erkannt wurden. Sowohl die Haltung von Wirtschaftsunternehmen als auch von Regierungen westlicher Industrienationen ließen ihre Schwierigkeiten mit der Akzeptanz wirklich liberaler Grundsätze erkennen (vgl. WEBER 2001: 173)

Den Einwand, Rawls' Prinzipien der Gerechtigkeit würden bereits beinhalten, was die von Weber vorgenommene Spezialisierung auf informationellen Gerechtigkeitsgrundsätze erbringen soll, erwidert Weber mit dem Hinweis, dass »die Spezialisierung auf das informationelle Gegenstück der Gerechtigkeitsgrundsätze mit der Garantie des Zugriffs auf das umfangreiche System von Informationen und Wissen gerade wegen der Einschränkung auf einen bestimmte Gegenstandsbereich leistungsfähiger« sei.

Weber begibt sich schließlich mit der Thematisierung von *Open Source* und *Free Software* in die Dimension der Anwendung der von ihm aufgestellten informationellen Gerechtigkeitsgrundsätze (vgl. WEBER 2001: 175ff).

---

279 Vgl. hierzu auch WEBER 2002: 148f.

c. Die Herausforderung des Digital Divide

In Auseinandersetzung mit der Herausforderung des Digital Divide verficht Weber die Idee, »dass Informationen als soziale Grundgüter im Sinne von John Rawls betrachtet und ihre Verteilung in einer Weise gestaltet werden sollte, die den Theorien des egalitären Liberalismus entspricht« (WEBER 2004: 115). Für Weber ist dabei in engem Anschluss an Rawls entscheidend, »dass ohne Grundgüter die Verfolgung je eigener Lebenspläne unmöglich wird, Grundgüter bilden die Bedingungen der Möglichkeit freier und selbstverantwortlicher Entscheidungen« (WEBER 2004: 115). Soziale Grundgüter sind für ein selbstbestimmtes und gelingendes Leben unabdingbar (vgl. WEBER 2004: 115). Gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungen machen deutlich, dass sowohl bisherige soziale Grundgüter ihren Status behalten, als auch neue – wie etwa das soziale Grundgut ›Information‹ – hinzutreten können. »Durch die Sichtweise auf Information als Gut oder gar als Grundgut kann die umfangreiche und elaborierte Diskussion um die gerechte Verteilung von Gütern angeknüpft werden« (WEBER 2002: 156). Bevor man allerdings überhaupt die Diskussion über die Gestaltung der Nutzung von IuK-Technologie[280] auf einer politisch-philosophischen Grundlage führen könne, müsse

> »zunächst geklärt werden, wie *Informationen* sinnvoll *als Güter* betrachtet werden können. Denn ein großer Teil der Debatte um Gerechtigkeit im Rahmen der politischen Philosophie handelt von der Frage, wie dafür gesorgt werden kann, dass knappe Güter so verteilt werden, dass einerseits Freiheiten und Rechte nicht beschnitten werden, aber andererseits öknomomische Konflikte gerecht gelöst werden« (WEBER 2002: 152).

Qualifiziert man nun Informationen als lebensnotwendige Güter, so lässt sich Weber zufolge gegenüber der exklusiven Inbesitznahme von Informationen, die anderen deren Nutzung verwehrt, und zugunsten ihrer Redistribution das Rawls'sche Argument heranziehen, »dass eine Informationsverteilung solcher Art ungerecht wäre, da sie zum einen dem Gleichheitsprinzip widerspräche, zum anderen aber vor allem nicht zum Vorteil aller Personen eines Gemeinwesens diente, also dem Differenzprinzip zuwiderliefe. Eine ungerechte Verteilung kann bzw. muss aber durch Redistribution der entsprechenden Güter an die Benachteiligten eines Gemeinwesens korrigiert werden« (WEBER 2002: 153).

280 Informations- und Kommunikationstechnologie.

Dieser Rawls'schen Argumentation könnte nur dann widersprochen werden, wenn sich nachweisen ließe, dass eine vorhandene ungleiche Verteilung von Informationen durch das Differenzprinzip gedeckt wäre, wie etwa bei einem Informationsüberhang bei Krankenversicherungen der Dritten vorenthalten wird, um die den Schutz von Persönlichkeitsrechten bei den Versicherten zu gewährleisten.[281]

Dass die Behebung der digitalen Spaltung nun nicht in einer generellen Zugangsmöglichkeit aller Personen zu allen Informationen bestehen kann, sondern dass eine inhaltliche Festlegung getroffen werden muss, welche Informationen einerseits zur Grundversorgung gehören, um Verteilungsgerechtigkeit herzustellen, gibt den normativen Rahmen vor, innerhalb dessen Lösungsansätze zu entwickeln sind. Zudem muss auch geklärt werden, welche Informationen bei allgemeinem Zugang liberale Freiheitsrechte gefährden könnten.

»Bisherige Debatten um ihre gerechte Verteilung fokussierten dabei in erster Linie liberale Freiheitsrechte und Einkommen. Ohne Zweifel bleiben diese beiden Güter auch in Informationsgesellschaften relevant; dies zeigt sich bspw. bei den aktuellen Diskussionen um die Gestaltung einer grundlegenden Reform des Sozialstaats oder um die Balance zwischen Freiheit und Sicherheit angesichts tatsächlicher oder vorgestellter Terrorgefahr. Doch im Zuge der Transformation moderner Gesellschaften weg vom Typus der Industrie- oder Dienstleistungs- hin zu jenem der Informationsgesellschaft wird immer deutlicher, dass Informationen an Bedeutung in allen Lebenslagen gewinnen, individuell wie gesellschaftlich« (WEBER 2004: 115).

Die Knappheit der Ressource ›Information‹ und Handlungskontexte die durch Inklusion oder Exklusion hinsichtlich der Sphäre ›Informationen‹ Vor- bzw. Nachteile mit sich bringen (z.B. Urheberrechtskonflikte oder Zugriffsmöglichkeiten auf personenbezogene Daten), lässt diese Ressource folglich zum Gegenstand von Distributionsherausforderungen werden (vgl. Weber 2004: 116).

---

[281] Webers Beispiel führt in gewisser Weise zu einer Vereinfachung des Differenzprinzips, da es aus meiner Sicht keinen Sinn macht, bei den Versicherten die Kategorie der am meisten Benachteiligten in besonderer Weise zu berücksichtigen. Implizit wirkt hier das Vorrangprinzip mit: Denn der Schutz von Persönlichkeitsrechten, den ich hier im Vordergrund stehen sehe, lässt stärker begründen mit dem Anspruch auf bestimmte Grundrechte und Grundfreiheiten. Ein anderes Beispiel wären Geheimhaltungsmassnahmen einer Behörde – zu denken ist an Einrichtungen, denen die Sicherheit innerhalb einer Gesellschaft anvertraut ist (Innenministerium, Polizeibehörden), die der Öffentlichkeit, und das heißt den Mitglieder der Gesellschaft, ganz gezielt Informationen vorenthalten, um Ermittlungserfolge nicht zu gefährden oder bei drohenden Terroranschlägen Panik, Chaos oder im Extremfall anarchische Zustände zu verhindern. Verbraucherschutz und damit einhergehende Institutionen wären ein weiterer Beispielbereich.

Der Fokus der Überlegungen zur Informationsgerechtigkeit und zur Bedeutung der Überwindung des Digital Divide sollte dabei nicht zu eng eingestellt sein. Denn die Dimension der Distributionsaufgabe bezüglich der Ressource ›Information‹ verweist auf die generelle *soziale Relevanz der Zugangsproblematik,* wie die die Überlegung des Informations- und Medienwissenschaftlers Bernd Frohmann verdeutlicht:

»Da Informationen uns immer auf materielle und gesellschaftliche Praktiken verweisen, kann ein so wichtiges Problem in der Informationsethik wie das des Zugangs nicht so aufgefasst werden, als ob es nur um Zugang zu einer Sache namens ›Information‹ ginge. Zugang zu Information leitet uns zum *Zugang zu gesellschaftlichen Praktiken*. Das Problem für die Armen, die Marginalisierten, die Außenseiter ist nicht, dass sie keine Laptops haben, sondern, dass sie zu Unrecht aus den sozialen Netzwerken ausgeschlossen sind, die unbedingt erforderlich sind, um Vertrauen zu Dokumenten, Äußerungen, Darstellungen und Texten jeder Art zu haben, kurz gesagt, um ihnen überhaupt *Information* möglich zu machen. Ungerechtigkeiten in Bezug auf Information weisen daher auf dieselben Ungerechtigkeiten, die ganz allgemein moralischen Fragen zugrunde liegen: Ungleichheit der Möglichkeiten, Ernährung, Wohnung, Gesundheit, Bildung, Fürsorge und Justiz« (FROHMANN 2002: 58; Hervorh. im Orig.).

Vor dem Hintergrund dieser Sozialdiagnose und der in ihr artikulierten gesellschaftlichen Exklusionen scheint es mir mehr als gerechtfertigt, die (Re-)distribution des sozialen Grundgutes ›Information‹ nicht isoliert und spezialisiert auf eine reine Informationsgerechtigkeit zu betrachen, sondern in einer gesamtgesellschaftlichen Gerechtigkeitsethik Rawls'scher oder auch anderer Provenienz zu integrieren.

Zu welchem *Fazit* gelangt nun Karsten Weber? Zwei Gesichtspunkte lassen sich festhalten: Der erste bezieht sich auf das Verhältnis von Liberalismus und der Forderung nach Informationsgerechtigkeit, der zweite auf die globale Dimension des Digital Divide. Der legitime Anspruch auf liberale Rechte, die in unserem Selbstverständnis als freie und gleiche Personen wurzeln, und die Instanzen ihrer Durchsetzung deuten Weber zufolge die *Grenzen des Konzepts einer Informationsgerechtigkeit* an:

»Sie ist letztlich ein abstraktes Konzept der Balance zwischen Rechten des Zugriffs auf Informationen und Rechten zur Abwehr solcher Zugriffe. In einer egalitär ausgerichteten Gesellschaft sollte prima facie der Zugang zu Informationen für alle Menschen gleich möglich sein, um das Grundgut Information einer gerechten Verteilung zuzuführen. Doch wenn dies nicht zu sehr unfreien Zuständen führen soll, muss diesem Gleichheitsprinzip ein starkes Unterschiedsprinzip entgegengestellt werden, denn unter anderem sind die Wahrung der Privatsphäre und [...] von exklusiven Eigentumsrechten an Informationen ebenfalls Bedingungen der

Möglichkeit einer Gesellschaft, in der Menschen ihre eigenen Lebensentwürfe so frei und ungehindert wie möglich verfolgen können« (WEBER 2004: 119)

Mit dieser Deutung der Begrenztheit des Konzepts einer Informationsgerechtigkeit ist Weber allerdings darauf hin zu befragen, ob er nicht Gefahr läuft, im Zuge der Anpassung der gerechtigkeitstheoretischen Grundsätze an die von ihm identifizierten informationsethischen Aufgaben die Seiten zu wechseln und in letzter Konsequenz die liberale Position zugunsten der libertären aufzugeben. Dass er damit aber dem ursprünglichen Rekurs auf Rawls letztlich den Boden entzieht, müsste ihm selber klar sein.

Weber unterstreicht zwar das Ziel, Informationsgerechtigkeit global herzustellen, sofern man die Weltbevölkerung als Weltgesellschaft versteht. Jedoch sieht er eine Relativierung angebracht, mit der die Aufgabe der Überwindung der digitalen Spaltung in die zweite Reihe treten muss: Denn zuvor seien andere, vermeintlich oder tatsächlich prioritäre Herausforderungen zu bewältigen: »Sicherung des Friedens, Wahrung der Menschenrechte, Demokratisierung, gerechte Verteilung des materiellen Wohlstands, Bewahrung der natürlichen Umwelt« (WEBER 2004: 119f). Nichts Anderes also und nichts Geringeres als der Standardkanon der politischen Ethik. Dass dies in gerade globaler Perspektive vordringliche Aufgaben sind, ist über jeden Zweifel erhaben. Dass aber die Überwindung des Digital Divide einem simplen und exklusiven Entweder-Oder zum Opfer fallen soll, will mir nicht einleuchten. Im Gegenteil: Denn es ließe sich durchaus aufzeigen, dass die Überwindung des Digital Divide als jeweilige Teilaufgabe der genannten politisch-ethischen Postulate verstanden und realisiert werden könnte. Überdies wären hier Maßnahmen gegen Elend, Hunger und Seuchen zur Sicherung des nackten Überlebens weitaus plausibler als die angeführten standardisierten und zugleich stets ambitiösen politisch-ethischen Ziele. Nichtsdestoweniger sollte auf eine komplementäre Strategie gesetzt werden, denn mit der Überwindung des Digital Divide kann zumindest partiell auch ein Beitrag zur Lösung der anderen Aufgaben geleistet werden (vgl. SCHAUER/ RADERMACHER 2001: 9).[282]

---

[282] Wie dies exemplarisch seinen Ausdruck in Form eines ›*digital empowerment*‹ gefunden hat und eine Entkoppelung von Analphabetismus und digitaler Exklusion ermöglicht, habe ich andernorts bereits aufzuzeigen versucht (vgl. FRÜHBAUER 2004b).

6. INTERKULTURELLE ETHIK UND DIE MENSCHENRECHTE

Mit der Frage nach den Perspektiven und Konturen einer interkulturellen Ethik im Anschluss an Rawls' Philosophie entfernen wir uns ein Stück weit von dem in seinem *Theoriebuch* ursprünglich grundgelegten Gerechtigkeitsdenken und greifen einen Begriff auf, den er erst im Kontext seines Politischen Liberalismus konzipiert und systematisch ausformuliert hat: den *Begriff des ›overlapping consensus‹* (siehe hierzu IV.6). Dieser ist ein jüngeres Element – und doch gehört er zu Rawls' politisch-philosophischem Denkgebäude, wie es sich uns aus heutiger Sicht darstellt. Der Rekurs auf diesen Begriff ermöglicht uns nun an dieser Stelle die Einbeziehung des Themenbereichs der *interkulturellen Ethik*, die ein relativ junges Feld ethischer Reflexion darstellt,[283] und die vor allem im neueren Menschenrechtsdiskurs, im interreligiösen Dialog und im Zuge der Globalisierungsdynamik, aber auch durch die gleichzeitig stattfindenden Fragmentierungsprozesse und ansteigenden kulturgenerierten Konfliktpotenziale zunehmend an Bedeutung und Profil gewonnen hat.[284]

Konzeptionen einer interkulturellen Ethik setzen an bei der *Überwindung kontextueller Konsensbarrieren*, die sich aus kulturspezifischen und das

---

[283] Zur Konzeption einer *interkulturellen Ethik* vgl. z.B. MIETH 1998, HUNOLD 2003; zum Begriff der *interkulturellen Philosophie* vgl. insbes. KIMMERLE 2002, MALL 1996, WIMMER 1990 sowie SENGHAAS 1998: 27ff. Vor allem die programmatische Entwicklung der Idee eines transkulturellen gültigen und interreligiös ermittelten *Weltethos* ist ein wesentlicher und fundamentaler Beitrag zur Grundlegung und Ausgestaltung einer interkulturellen Ethik (vgl. KÜNG 1990; 1994; 1997; 2002 sowie KÜNG/KUSCHEL 1993, 1998).

[284] Da die Literatur zu diesen unterschiedlichen Fragestellungen und Themen – im Gegensatz zum eigentlichen Begriff einer interkulturellen Ethik – inzwischen nicht nur vielseitig, sondern insgesamt unübersehbar umfangreich ist, verweise ich exemplarisch auf diverse Diskursbeiträge aus Theologie, Philosophie sowie aus der Politikwissenschaft, wie sie für die Thematisierung einer interkulturellen Ethik einschlägig sind: KÜNG (1990; 1997; 2002), MIETH/KUSCHEL (2001), NIPKOW (1999), BENHABIB (1999), MENZEL (1998), SENGHAAS (1998). Auch Beiträge zu den Begriffen der Anerkennung, der Toleranz und des Multikulturalismus sowie friedensethische bzw. -politische Reflexionen lassen sich im Diskurs einer interkulturellen Ethik verorten. Die umfangreichste Übersicht zur Literatur im philosophiegeschichtlichen und ethischen *Toleranzdiskurs* dürfte gegenwärtig FORST (2003) aufbieten; die Diskussion um einen *Multikulturalismus* scheint seit einigen Jahren deutlich abgeflaut zu sein, nachdem die Auseinandersetzung Anfang der 1990er ihren Höhepunkt erreicht hatte, während der *Anerkennungsdiskurs* sich seit geraumer Zeit etabliert hat. Bielefeldt grenzt explizit einen vorbehaltlosen Mulitkulturalismus von einer normativ ausgerichteten Interkulturalität ab, wie sie durch das Menschenrechtsdenken freigesetzt wird (vgl. BIELEFELDT 1998: 146).

heisst letztlich religiös oder weltanschaulichen Deutungen generieren. Daher lässt sich der Ansatz einer interkulturellen Ethik als der Versuch verstehen, »erstens die jeweils eigenen kulturellen Verstehensinhalte und ihre Wertvorgaben transparent und hinterfragbar zu machen und aus der Bedingtheit des eigenen ethischen Selbstverständnisses heraus zweitens Zugangswege zum Verständnis fremder moralischer Positionen und Wertungen in ein und derselben Sache zu finden, um damit Rahmenbedingungen für eine kommunikationsfähige Konsensbildung zu fördern« (HUNOLD 2003: 879f). Nicht zuletzt drängen globalisierungsbedingte Weltprobleme zur Einlösung einer kulturenübergreifenden Verantwortung, die fortschreibend sittliche Grundpostulate auf Weltebene induziert und zur interkulturellen Konsensfindung in der Problembewältigung führt, die nicht ohne politisch Konsequenzen bleibt. In dieser globalen Perspektive der interkulturellen Verantwortung und Konsensverwiesenheit wird moralische Pluralität durch ihre Menschheitsbezogenheit »in ihre human einzufordernde Einheit gerufen« (HUNOLD 2003: 880f). Hans Küng versteht Konsensfindung als dynamischen Prozess in einer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft und bezieht sich in seiner ›interkulturellen‹ Programmschrift ›*Projekt Weltethos*‹ in diesem Punkt ausdrücklich auf Rawls' Begriff des ›*overlapping consensus*‹ (vgl. KÜNG 1990: 49).[285]

Mit dem Rekurs auf das Konzept des ›*overlapping consensus*‹ als einem zentralen Begriff in Rawls' politischem Liberalismus zur Fruchtbarmachung für eine interkulturelle Ethik lässt sich somit ein weiterer Anwendungskontext illustrieren und dadurch das breite Spektrum der Anwendbarkeit Rawls'scher Konzeptionen für verschiedene gesellschaftliche Kontexte und aus diesen hervorgehenden ethischen Herausforderungen unterstreichen.

Einen bemerkenswerten Versuch, Rawls' Idee des ›*overlapping consensus*‹ im Bereich der *Menschenrechtsethik* weiterzuentwickeln, unternimmt *Heiner Bielefeldt* (BIELEFELDT 1998), derzeit Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte in Berlin. Bereits in einer früheren Studie hatte er sich im Zusammenhang mit dem neuzeitlichen Freiheitsdenken mit Rawls' kontraktualistischem Ansatz auseinandergesetzt (BIELEFELDT 1990).

In seiner ›*Philosophie der Menschenrechte*‹ stellt er sich der Frage nach den menschenrechtlichen Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos und gibt seinem Unternehmen infolgedessen eine interkulturell ausgerichtete Programmatik. Menschenrechte postuliert er als »politisch-rechtliche Leitidee mit weitreichenden Auswirkungen auf alle Bereiche der Gesellschaft«, eine Qualifizierung, die jedoch eine präzise normative Bestimmung der Menschenrechte voraussetze (BIELEFELDT 1998: 7, 9). Der Entgegensetzung

---

[285] Insofern kann eine Konsensvergewisserung durch Dialog auf der Basis eines Weltethos realisiert werden (vgl. FRÜHBAUER 2000).

Kulturrelativismus versus Kulturimperialismus begegnet Bielefeldt mit dem Versuch, sich der *Menschenrechte interkulturell zu vergewissern* (BIELEFELDT 1998: 14).[286] Dabei gilt es Bielefeldt zufolge zu bedenken, dass Menschenrechte sich nicht als selbstverständlicher Bestandteil einer spezifischen kulturellen oder religiösen Tradition ausweisen lassen, sondern sie »bilden einen Gegenstand anhaltender politischer Auseinandersetzungen, im Verlauf deren sich kulturelle Selbstverständnisse verändern und sich auch neue Lesarten der religiösen Quellen entwickeln können« und auf diese Weise Möglichkeiten zur Inkulturation von Menschenrechten schaffen (BIELEFELDT 1998: 145).[287]

Differenz prägt – individuell wie kollektiv betrachtet – nicht nur phänomenologisch das Verhältnis unterschiedlicher Kulturen zueinander, sondern reicht bis in normativ-ethische Tiefendimensionen. Vor dem Hintergrund dieser interkulturellen Differenz und in gewisser Weise als ›Dritter Weg‹ zwischen dem Antagonismus von Kulturrelativismus und Kulturimperialismus unternimmt Bielefeldt den integrativ ansetzenden Versuch, *Menschenrechte als Kern eines ›overlapping consensus‹* auszuweisen, um Differenzen zu überbrücken und transkulturelle Gemeinsamkeiten auszuweisen (BIELEFELDT 1998: 113-205). Dabei bezieht er sich explizit auf Rawls und sucht in einem »freien Anschluss« an dessen Begriff des ›*overlapping consensus*‹ drei Aspekte herauszuarbeiten: den eigenständigen kritisch-normativen Anspruch der Menschenrechte, ihre begrenzte Reichweite sowie die Chance ihrer Vermittlung mit differenten kulturellen Traditionen (vgl. BIELEFELDT 1998: 145). Nehmen wir diese drei Gesichtspunkte etwas detaillierter in den Blick:

Erstens zeigt Bielefeldt auf, dass sich der *eigenständige normative Anspruch der Menschenrechte* analog zu Rawls' liberalen Prinzipien der Gerechtigkeit verstehen lasse, insofern beides jeweils von einem übergreifenden Konsens getragen wird. Die Nähe zu Rawls' Politischem Liberalismus (als Reflexionshorizont des ›*overlapping consensus*‹) wird besonders deutlich in Bielefeldts Beschreibung der normativen Prämisse des Menschenrechtsdenkens: Dieses fördere die Einsicht zu Tage, »dass unter den Bedingungen der

---

[286] Der immer wieder vorgebrachte Einwand eines *menschenrechtlichen Kulturimperialismus* kennzeichnet Menschenrechte »als Ausdruck eines westlich-individualistischen und anthropozentrischen Denkens«, das sich »auf die gemeinschaftsorientierten Traditionen nicht-westlicher Kulturen und Religionen prinzipiell nicht übertragen« lasse (BIELEFELDT 1998: 13); vgl. zum Diskurs über den Vorwurf des menschenrechtlichen bzw. westlichen Kulturimperialismus sowie zu den Positionen eines Kulturrelativismus und Kulturessentialismus auch SENGHAAS (1998: 7ff; 27ff), TIBI (1996: 158ff).

[287] Bielefeldt umschreibt hier, was Dieter Senghaas in einer gleichnamigen Studie als ›*Zivilisierung wider Willen*‹ ausgeführt hat (vgl. SENGHAAS 1998).

Moderne die Pluralität kultureller Lebensformen und religiöser und weltanschaulicher Orientierungen nur dann produktiv gestaltet werden kann, wenn die Menschen einander in ihrer Differenz dadurch anerkennen, dass sie einander *gleiche Freiheit* und *gleichberechtigte Mitwirkung* zuerkennen« (BIELEFELDT 1998: 147). Durch ihren eigenständig normativen Anspruch und der daraus entspringenden Vorrangstellung bei Konflikten um Werte und Ziele beinhaltet ein menschenrechtlicher entfalteter Universalismus »eine *normative Zumutung der wechelseitigen Anerkennung* von Menschen unterschiedlicher Orientierung und Lebensweise auf der Grundlage gleicher Freiheit und gleichberechtigter Partizipation« (BIELEFELDT 1998: 146). Wie dicht dies an Rawls' Denken und dessen Kantischem Fundament anliegt, dürfte vor allem durch die Kombination der Signalbegriffe ›wechselseitige Anerkennung‹, ›gleiche Freiheit‹ und ›gleichberechtigte Partizipation‹ augenscheinlich sein. Der eine eigenständige Normativität beanspruchende menschenrechtliche ›*overlapping consensus*‹ lässt sich infolgedessen gerade nicht zu einem interkulturellen Minimalkonsens ›zähmen‹ oder auf eine deskriptiv feststellbare simple Schnittmenge reduzieren, sondern impliziert vielmehr einen wirkungsvollen »kritischen Maßstab moderner Interkulturalität« (BIELEFELDT 1998: 146).[288]

Diese kritisch-emanzipative Komponente, die sich einem universalen Freiheitsethos verdankt und aufgrund derer die Formulierung wie zuweilen die kontrafaktische Postulierung von Menschenrechten zum Impuls von gesellschaftlichem und kulturellem Wandel werden kann, lässt sich – wenngleich sich ein entsprechender Rekurs bemerkenswerterweise bei Bielefeldt nicht findet – bereits bei Rawls' Konzeption des ›*overlapping consensus*‹ nachweisen, geht er doch ausdrücklich davon aus, dass die im übergreifenden Konsens formulierten Gerechtigkeitsgrundsätze auf die umfassenden Lehren verschiedener Anschauungen verändernd wirken können. Und ›verändernd‹ meint hier eine Art Anpassungs- und Öffnungsprozess, wie er sich historisch für die gewandelte Einstellung des institutionellen Christentums (sprich: Kirchen) gegenüber den Menschenrechten nachweisen lässt (vgl. KUSCHEL

[288] Explizit nimmt Bielefeldt hinsichtlich der kritischen Funktion der Menschenrechte auf die Notwendigkeit und Fähigkeit zur *Selbstkritik in den Religionen* (Christentum und Islam sind ausdrücklich angesprochen), eine Selbstkritik, die schlussendlich in Revisionen und Reformen münden kann und soll. Zur Entwicklung der Menschenrechte in der Lehre der katholischen Kirche bzw. generell im Christentum vgl. KUSCHEL 1993; HILPERT 1991: bes. 113-204 und HILPERT 2001; MAIER 1997: 52ff; WOLFINGER 2000: 20ff; HEIMBACH-STEINS 2001. Zum Verhältnis *Menschenrechte und Islam* siehe BIELEFELDT 1998: 115-117 und 131ff; ARKOUN 1993, BATZLI/KISSLING/ZIHLMANN 1994 sowie insbesondere TIBI 1996.

1993). Im dritten Aspekt findet dies aus meiner Sicht eine Weiterführung als *dynamischer Vergewisserungs- und Erschließungsprozess*, der sich vom hermeneutischen Ort der Moderne aus vollzieht bzw. zu vollziehen hat und sich eingebettet findet in soziokulturelle Paradigmenwechsel innerhalb religiöser und kultureller Gemeinschaften.[289] Allerdings darf die Inkulturation von Menschenrechten zur Bewahrung ihrer normativen Universalität nicht einseitig kulturspezifisch vereinnahmt werden (BIELEFELDT 1998: 148).[290]

Doch zunächst zu Bielefeldts *zweitem* Gesichtspunkt: des *in seiner Reichweite begrenzten ›kulturkritischen‹ Anspruchs* der Menschenrechte, die eben nicht als eine umfassende Weltanschauung zu verstehen sind (vgl. BIELEFELDT 1998: 147). Hier überträgt Bielefeldt Rawls' Eingrenzung der politischen Gerechtigkeit auf die Grundstruktur der Gesellschaft im Sinne einer Rahmenordnung auf den *materialen Geltungsanspruch der Menschenrechte*: Analog zur Rawls'schen Konzeption der politischen Gerechtigkeit geben auch die Menschenrechte *keine Antwort auf existenzielle Fragen* wie etwa der Frage nach Sinn und Bedeutung menschlichen Lebens, Leidens und Sterbens. Und sie enthalten zudem weder umfassende Weisungen für die rechte Lebensführung als Individuum und in der Gemeinschaft, noch bieten sie Riten und Symbole wechselseitiger Achtung und Verbundenheit (BIELEFELDT 1998: 147). Das heißt schlussendlich: »Die Reichweite der Menschenrechte ist begrenzt und *konzentriert sich auf politisch-rechtliche Standards* einschließlich des darin sich ausdrückenden modernen politischen Freiheitsethos. In dieser normativen Konzentration geben Menschenrechte einer Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Überlegungen bzw. kultureller Lebensformen Raum« (Bielefeldt 1998: 147).[291]

---

[289] Zur Anwendung des Konzeptes des Paradigmenwechsels auf Judentum, Christentum und Islam siehe KÜNG 1991, 1994 und 2004.

[290] Bielefeldt betont, dass es daher nicht darum gehen könne, »die Struktur moderner Menschenrechte unmittelbar in der Bibel, im Koran, in den heiligen Schriften der Hindus, in den Lehren des Konfuzius oder in den Erzählungen afrikanischer Völker aufzuspüren und somit Menschenrechten ein je eigenes religiöses bzw. kulturelles Fundament zu verschaffen. Sonst droht die Idee der Menschenrechte in eine Vielzahl religiös, weltanschaulich oder kulturell begründeter Konzepte auseinanderzubrechen, die außer dem gemeinsamen Namen nichts mehr verbindet« (BIELEFELDT 1998: 148). Dass diese Bedenken nicht rein hypothetisch sind, lässt sich belegen durch kultur- bzw. religionsspezifische Menschenrechtskatologe: Zum einen die 1981 proklamierte ›*Islamische Deklaration der Menschenrechte*‹, die Bassam Tibi zwar aus Sicht des europäisch-westlichen Menschenrechtsdenkens für zustimmungsfähig hält, die aber allzu idealisierend sei, da diese hier ausformulierten Rechte historisch betrachtet in der islamischen Geschichte materiell nie existiert hätten (vgl. TIBI 1996: 250, 252 sowie insgesamt 245-258). Zum andern siehe zum Entwurf einer *afrikanischen ›Charta der Menschenrechte und Völkerrechte‹* MUCH 1981.

[291] Im Sinne Rawls' müsste die Parallelität zu seinem Terminus ›politische Gerechtigkeit‹ in einem feststehenden Ausdruck ›politische Menschenrechte‹ aufscheinen, was sich aber aufgrund der etabilierten Differenzierung der

Ohne sein kritisches Potenzial preisgeben zu müssen und ohne Konkurrenzverhältnis zu umfassenden religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen und kulturellen Lebensformen zeichnet sich *drittens* schließlich ein *liberales Menschenrechtsdenken* dadurch aus, dass es trotz der finalen Konzentration auf politisch-rechtliche Standards[292] *offen* ist *für weitergehende weltanschauliche Ausdeutungen*: »Wie die von Rawls eruierten Gerechtigkeitsprinzipien über ihre politisch-rechtliche Orientierungsfunktion hinaus im Rahmen unterschiedlicher ›*comprehensive doctrines*‹ interpretiert werden können (ohne selbst eine ›*comprehensive doctrines*‹ zu sein), so besteht auch hinsichtlich der Menschenrechte die Möglichkeit, sie von verschiedenen religiösen, philosophischen oder kulturellen Perspektiven aus zu verstehen und zu begründen« (BIELEFELDT 1998: 148). Gerade im *Begriff der Menschenwürde* als normatives Fundament der Konzeption der Menschenrechte bieten sich – so Bielefeldt – »Anknüpfungsmöglichkeiten für eine ›Beheimatung‹ der Menschenrechte in unterschiedlichen religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Traditionen«, ohne jedoch ihre Wurzel zum exklusiven moralischen Gut der eigenen Traditionen zu stilisieren (BIELEFELDT 1998: 148).[293] Jeder exklusive partikuläre Anspruch auf die Idee der Menschenrechte ist problematisch und findet sich wieder im Spannungsverhältnis zu einem universalen Anspruch und zur anthropologischen Fundierung als ›Erbgut‹ der gesamten Menschheit (vgl. BIELEFELDT 1998: 149). Der Aufgabe einer theologisch-ethischen ›Beheimatung‹ der Menschenrechte verbunden mit dem Verzicht auf eine exklusiv-partikuläre Vereinnahmung weiß sich aufgrund der Zentralität des Begriffs der Menschenwürde[294] insbesondere auch die Christliche Sozialethik verpflichtet.

Menschenrechte nach Generationen in Entsprechung zu ihrer Entstehung und zu ihren Anspruchsinhalten als zu einschränkend und eindimensional erweist.

292 Diese Konzentration unterstreicht Bielefeldt, indem er den Begriff des ›*overlapping consensus*‹ entschieden abgrenzt von Kennzeichnungen wie ›umfassendes Ethos‹, ›Zivilreligion‹ oder ›umfassende Ökumene‹ (vgl. BIELEFELDT 1998: 147f).

293 Im Reflexionshorizont des interreligiösen Dialoges und seiner Herausforderungen sehen Linda Hogan und John D'Arcy May den *Begriff der Menschenwürde* zunächst in den abrahamischen Religionen beheimatet und konstatieren für andere Religionen differente materiale Bestimmungen des Begriffs. Daher bedürfe es eines Meta-Dialoges, der sich mit Fragen zur Konstitution des Ichs, zur Interpretation des Menschlichen sowie zu religiösen Quellen einer Ethik auseinandersetze (vgl. HOGAN/D'ARCY MAY 2003). Zur Frage der theologischen Begründung des Begriffs der Menschenwürde vor dem Hintergrund seiner Problematisierung siehe JUNKER 2003 (vgl. hierzu auch WILS 1983 sowie STEIGLEDER 1993). Inwiefern und in welchem Sinne sich dennoch der Anspruch auf den Begriff der Menschenwürde als Proprium Christianum aufrecht erhalten lässt, versucht Dietmar Mieth für den bioethischen Anwendungskontext aufzuzeigen (vgl. MIETH 2000).

294 Resp. *Personenwürde* in der Tradition katholischer Soziallehre (vgl. MIETH 1998: 379).

Bielefeldt hat mit seinem *Transfer* des ›*overlapping consensus*‹ *vom Gerechtigkeitsdenken zur Menschenrechtsphilosophie* als Beitrag zu einer interkulturellen Ethik modellhaft aufgezeigt, wie sich ein einzelnes zentrales Element aus Rawls' Theoriegebäude für andere Diskurskontexte fruchtbar machen lässt. Gleichzeitig stellt gerade diese menschenrechtliche Applikation einen Impuls dar, um Rawls'sche Konzeptionen – insbesondere aus der Zeit vor ›*The Law of Peoples*‹ – generell stärker in den Menschenrechtsdiskurs einzubeziehen, da dieser selbst erstaunlich wenig dazu ausgearbeitet hat (vgl. *V*: 80-83). In seiner Theorie der Gerechtigkeit kommt den Grundrechten (kombiniert mit Grundfreiheiten) zwar ein starker Primat zu, aber durch Rawls' gezielte Geltungseinschränkung auf die Mitglieder einer geschlossenen Gesellschaft lassen sich die Grundrechte nicht ohne weiteres zu universal charakterisierten Menschenrechten ausweiten, sondern sind als klassische Bürgerrechte aufzufassen. Die politisch-philosophische Reflexion auf das Verhältnis von Gerechtigkeit und Menschenrechte stellt sich vor diesem Hintergrund als ausbaufähig dar.

7. Globale Ethik: Gerechtigkeit in den Internationalen Beziehungen

An die Überlegungen zu einer interkulturellen Ethik lässt sich die internationale Perspektive mit der Frage nach einer *globalen Gerechtigkeit* nahtlos anschließen: Nicht zuletzt durch das im Rahmen der interkulturellen Ethik reflektierte Postulat universal gültiger Menschenrechte. Denn sowohl die politisch-normative Leitidee der Menschenrechte als auch ihr letztlich gerechtigkeitsethisches Begründungsfundament lässt sich verknüpfen mit dem Diskurs globaler Gerechtigkeit.[295]

Nun hat Rawls selbst sich allerdings diese internationale Perspektive erst relativ spät in den 1990er Jahren systematisch zu eigen gemacht und schließlich 1999 in Gestalt von ›*The Law of Peoples*‹ (›*Das Recht der Völker*‹; 2002) eine eigenständige Schrift dazu verfasst. Doch noch bevor Rawls sich selber mit der internationalen Dimension und der globalen Frage nach der Gerechtigkeit intensiver auseinanderzusetzen begann, hatten dies bereits andere Theoretiker und Philosophen vor ihm getan.

Nichtsdestoweniger hat Rawls nicht nur den entscheidenden Impuls zur Renaissance einer normativen politischen Philosophie gegeben, sondern durch das Erscheinen seines großen Theoriewerkes auch mitgewirkt an der *Etablierung der politischen Philosophie internationaler Beziehungen*, die sich im Anschluß an Rawls vor allem als *Theorie der globalen Verteilungsgerechtigkeit* entwickeln konnte (vgl. KERSTING 1997: 11). Freilich gab es durch die Kriegsereignisse in den 1960er Jahren – *Vietnamkrieg* einerseits, *Sechs-Tage-Krieg* im Nahen Osten andererseits – gerade auch für die amerikanische Perspektive äußere Anstöße zur politisch-philosophischen Reflexion internationaler Belange und hinsichtlich der außenpolitischen markanten Krisenherde auch zur Rückkehr der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg (vgl. KERSTING 1997: 10).[296]

---

295 Die Frage nach der internationalen Dimension der Gerechtigkeit verorte ich im Anwendungskontext ›*globale Ethik*‹. Zu den Schwierigkeiten der Formulierung, Begründung und materialen Bestimmung einer globalen Ethik siehe FRÜHBAUER 2004; zu den facettenreichen Thematisierungen und akzentuierten Problematisierungen einer ›globalen Ethik‹ vgl. die Beiträge in KUSCHEL/PINZANI/ZILLINGER 1998 sowie in LÜTTERFELDS/MOHRS 1997.

296 Da das Paradigma des Nationalstaates – als Erbe des 19. Jahrhunderts – der Neugier und dem Reflexionsinteresse der politischen Philosophie nicht nur räumlich Grenzen setzte, wurden Fragen der zwischenstaatlichen Rechtsordnung und der internationalen Gerechtigkeit über lange Zeit hinweg keine sonderliche Aufmerksamkeit zuteil. Doch hat sich in den letzten Jahrzehnten ein tiefgreifender Wandel vollzogen: »Probleme des

Die Behandlung der Frage nach einer *globalen Gerechtigkeit bei Rawls* lässt sich in mindestens vier Aspekte ausdifferenzieren: So ist *erstens* zu fragen, welche Gedanken Rawls hierzu bereits in der *Theorie der Gerechtigkeit* – bei aller Zurückhaltung zu dieser Thematik – ausformuliert und somit für weiterführende Überlegungen grundgelegt hat; *zweitens* stellt sich die Frage, was andere auf der Grundlage des Rawls'schen Gerechtigkeitsdenkens und noch bevor Rawls sich der Fragestellung intensiver angenommen hat, zur internationalen Gerechtigkeit entwickelt haben; *drittens* lässt sich fragen, in welcher Weise sich Rawls dann selbst der Thematik gestellt hat; und *viertens* ist schließlich danach zu fragen, was Kritiker gegen seine konzeptionelle Ausgestaltung einer internationalen Gerechtigkeit einzuwenden hatten. Ich werde diesen Fragen allerdings nicht strikt sukzessiv nachgehen, sondern sie zumindest teilweise im Zusammenhang behandeln.

Wenngleich es sich nahelegt, Rawls' eigene Auffassung in den Blick zu nehmen, so geht es in diesem Abschnitt (in Entsprechung zur Reflexion der vorausgehenden Anwendungskontexte) vorrangig darum, in einer knappen analytischen Skizze aufzuzeigen, wie Dritte sich auf der Grundlage des Rawls'schen Gerechtigkeitsdenkens mit der Frage der internationalen Perspektive einer globalen Gerechtigkeit auseinandergesetzt haben.

a. Fairness zwischen den Nationen

In der *Theorie der Gerechtigkeit* blendet Rawls die internationale Perspektive der Gerechtigkeit zunächst aus, geht es ihm doch vor allem darum, Gerechtigkeitsprinzipien für die Grundstruktur, und das heißt: die normativen Basisinstitutionen einer geschlossenen Gesellschaft zu formulieren und mittels philosophischer Argumentation zu begründen (vgl. ThG §2, 24ff).

Die *Gerechtigkeit des Völkerrechts* und die *Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen den Staaten* sind daher für Rawls' binnengesellschaftlich ausgerichteter gerechtigkeitstheoretischer Zielsetzung von geringer Bedeutung. So kann es nicht erstaunen, wenn Rawls nur am Rande darauf eingeht. Und dann geradezu versteckt. Denn die wenigen substanziellen Aussagen, die Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* zur Frage der Bedeutung von Gerechtigkeit im internationalen Maßstab macht, finden sich in Kapitel 6 über ›*Pflicht und Verpflichtung*‹. Eingebettet in die Reflexion über zivilen Ungehorsam untersucht Rawls hier die Frage nach der ›*Rechtfertigung der Weigerung aus Gewissensgründen*‹ (§58). Es geht ihm darum, punktuell zu

---

Weltfriedens, des internationalen Menschenrechtsschutzes und der zwischenstaatlichen Gerechtigkeit gehören mittlerweile zur Tagesordnung der politischen Philosophie und beanspruchen einen beträchtlichen Teil ihres Reflexionspensums« (KERSTING 1997: 9).

klären, was die in den vorausgehenden Abschnitten entwickelte Theorie der politischen Pflicht (siehe hierzu Kap. II.9.) über außenpolitische Fragen zu sagen hat. Diesen Klärungsversuch vollzieht Rawls durch Einbeziehen der Gerechtigkeitstheorie in das Völkerrecht. Was er an Überlegungen zur internationalen Gerechtigkeit beizusteuern hat, bleibt jedoch seiner Leitfrage nach der Rechtfertigung der Weigerung aus politischen und nicht religiösen Gewissensgründen, an bestimmten Kriegshandlungen teilzunehmen oder überhaupt Militärdienst zu leisten, untergeordnet.[297]

Bevor sich nun überhaupt die Frage nach der internationalen Gerechtigkeit stellen lässt, sind für die an den zwischenstaatlichen Interaktionen beteiligten Gesellschaften unter anderem anerkannte Gerechtigkeitsgrundsätze vorauszusetzen. Sind die erforderlichen Voraussetzungen erfüllt, dann lässt sich nun die Vorstellung vom *Urzustand* bei Beibehaltung seiner konstitutiven und wesentlichen Merkmale dergestalt erweitern, dass seine Entscheidungsakteure *Abgesandte verschiedener Nationen* sind, »die gemeinsam die ersten Grundsätze für die Regelung gegensätzlicher Ansprüche zwischen Staaten festlegen müssen« (ThG §58, 415). Vorauszusetzen sind für das Verfahren nur jene Kenntnisse, die es den Repräsentanten im Urzustand ermöglichen, »eine vernünftige Entscheidung im Sinne ihrer Interessen« zu treffen (ThG §58, 415). Durch diese modifizierte Konzeption des Urzustands kommt Rawls zufolge eine *Fairness zwischen den Nationen* nicht zuletzt deshalb zustande, weil historisch-kontingente Zufälle und Einseitigkeiten in der Entscheidungsfindung ausgeblendet werden (vgl. ThG §58, 416).

Zu welchen Prinzipien würde eine solche Urzustandsentscheidung durch staatliche Repräsentanten in der internationalen Perspektive nun führen? Rawls' Auaführungen hierzu lassen sich zu vier Grundsätzen bündeln (vgl. ThG §58, 416): *Erstens* kommen den als Staaten organisierten unabhängigen Völkern *gleiche Grundrechte* zu;[298] *zweitens* folgt aus diesem ersten Grundsatz das *Recht auf Selbstbestimmung*, das *drittens* den gerechtfertigten *Anspruch* eines Volkes *auf Selbstverteidigung* gegen Angriffe von außen impliziert; *viertens* gilt der altehrwürdige Grundsatz ›*pacta sunt servanda*‹: Vereinbarungen müssen, sofern sie mit den übrigen Grundsätzen für die zwischenstaatlichen Beziehungen verträglich sind, eingehalten werden. Durch diese Grundsätze sieht Rawls vor allem festgelegt, wann eine Nation ein ›*ius*

297 Mit der *Betonung politischer Gewissensgründe* beschränkt Rawls die Rechtfertigung ausschließlich auf die der Verfassung zugrunde liegenden Gerechtigkeitsgrundsätze (vgl. ThG § 58, 415).

298 Auch hier gilt im Prinzip eine lexikalische Ordnung, die dem ersten Grundsatz den Vorrang vor dem zweiten usw. einräumt (vgl. ThG §58, 416).

ad bellum‹ in Anspruch nehmen kann, mit anderen Worten: Wann liegen *gerechtfertigte Gründe zur Kriegsführung* vor (vgl. ThG §58, 416f).[299]

b. Rechtfertigung des Krieges und ›bedingter Pazifismus‹

Bemerkenswert – insbesondere vor dem Hintergrund der neueren kirchlichen friedensethischen Positionen[300] – ist in diesem Zusammenhang, was Rawls zum Verhältnis von Krieg und Frieden festhält: »Das Ziel des Krieges ist ein *gerechter Friede*, und daher dürfen die verwendeten Mittel nicht die Möglichkeit des Friedens zerstören oder eine Verachtung des menschlichen Lebens fördern, die unsere Sicherheit und die der Menschheit gefährdet«(ThG §58, 417).[301]

Diese Zielsetzung, in welche die natürlichen Pflichten zum Schutz des menschlichen Lebens hineinwirken, hat die Kriegsführung zu beschränken und zu begrenzen (*ius in bello*). Und mit Blick auf die *Handlungsmotivation eines Staates* vor dem Hintergrund der Frage nach der *Rechtfertigung eines Krieges* und seiner Durchführung hält Rawls zusammenfassend fest: Eine Nation, die für sich ad intra die Grundsätze der Gerechtigkeit anerkannt hat,

»wird also vor allem die Erhaltung ihrer gerechten Institutionen und der sie ermöglichenden Bedingungen anstreben. Sie strebt nicht nach der Beherrschung der Welt oder nach nationalem Ruhm, ebensowenig nach wirtschaftlichen Vorteilen oder Gebietsgewinnen. Solche Ziele wären unverträglich mit der Gerechtigkeitsvorstellung, die die berechtigten Interessen einer Gesellschaft festlegt, wie sehr sie auch das tatsächliche Verhalten der Staaten bestimmt haben mögen« (ThG §58, 417).[302]

Eine besondere Aufmerksamkeit schenkt Rawls überdies der Frage, ob und gegebenfalls wie sich Wehrpflicht bzw. militärischer Dienst rechtfertigen lässt.[303] Hier räumt Rawls – bei Berücksichtigung aller Umstände – der

---

299 Rawls widmet dem traditionsbeladenen *bellum iustum* in der Theorie der Gerechtigkeit allerdings nur wenige Zeilen. Etwas ausführlicher setzt er sich mit der Frage nach dem gerechten Krieg in *Das Recht der Völker* auseinander (RV 115-130).

300 Vgl. das Dokument »Gerechter Friede«, das im Jahr 2000 von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht wurde.

301 Die Aussage ist vor dem Hintergrund der atomaren Aufrüstung und der damit verbundenen nuklearen Gefährdung der gesamten Menschheit zu verstehen.

302 Wie *idealisierend* eine solche Motivationsbeschreibung und wie entrückt sie den realpolitischen Wirklichkeiten (wie auch den einschlägigen Doktrinen) der nationalstaatlichen Interessen in den internationalen Beziehungen ist, dürfte offenkundig sein und bedarf außer dieser Hervorhebung keiner weiteren Kommentierung.

303 Auf Rawls' Forderung nach Vermeidung von Klassen-Einseitigkeiten weise ich nur am Rande hin (vgl. ThG §58, 418).

natürlichen Pflicht des Einzelnen, »nicht an schwerem Unrecht und Übel gegen andere mitzuwirken«, Vorrang gegenüber der Gehorsamspflicht ein (ThG §58, 417). Rawls geht zudem davon aus,

»dass die Wehrpflicht als grober Eingriff in die gleichen bürgerlichen Grundrechte nur durch etwas so Zwingendes wie die nationale Sicherheit zu rechtfertigen ist. In einer wohlgeordneten (oder fast gerechten) Gesellschaft hat diese das Ziel, die gerechten Institutionen zu erhalten. Die Wehrpflicht ist nur zulässig, wenn sie zur Verteidigung der Freiheit selber notwendig ist, wozu hier nicht nur die Freiheiten der Bürger der betreffenden Gesellschaft, sondern auch anderer Gesellschaften gehören« (ThG § 58, 418).

Aus Rawls' Überlegungen schimmert auch in diesem Reflexionskontext ein Primat der Freiheit durch – und zwar mit ausgesprochen internationaler Perspektive: Er bleibt damit seiner Linie des Liberalismus auch in der internationalen Dimension treu.

Rawls' Argumentation in der Frage nach der Rechtfertigung eines Krieges und dessen Implikationen des militärischen Dienstes läuft letztlich auf den Begriff eines ›*bedingten Pazifismus*‹ hinaus, den Rawls von einem ›absoluten Pazifismus‹, den er als weltferne Auffassung diskreditiert, abgrenzt. Mit dem Begriff des ›bedingten Pazifismus‹ anerkennt Rawls grundsätzlich die Möglichkeit eines gerechten Krieges, der an Voraussetzungen geknüpft ist. Zu diesen zählen auf keinen Fall Kriegsmotive, die in wirtschaftlichen Vorteilen oder nationaler Macht bestehen: »Um dieser Ziele willen dürfen die Grundfreiheiten der Bürger nicht angetastet werden. Und natürlich ist es ungerecht und widerspricht dem Völkerrecht, die Freiheit anderer Gesellschaften aus diesen Gründen anzugreifen« (ThG §58, 419).

Stellt sich nun eine Weigerung der Beteiligung an einem Krieg aus politischen Gewissensgründen und im Namen der Grundsätze der Gerechtigkeit zwischen den Völkern den Ansprüchen einer Regierung entgegen, so »könnte sich die Fortsetzung eines ungerechten Krieges als unmöglich erweisen. Angesichts der oft räuberischen Ziele der Staatsmacht und der Neigung der Menschen, die Entscheidung über Krieg und Frieden ihrer Regierung zu überlassen, ist eine allgemeine Bereitschaft zum Widerstand gegen die Forderungen des Staates umso nötiger« (ThG §58, 420).

c. Ausblendung der sozioökonomischen Verteilungsgerechtigkeit

Ohne Zweifel haben die Rawls'schen Überlegungen zur Rechtfertigung von Krieg, zum Dienst an der Waffe sowie zu einem bedingten Pazifismus, in

nichts von ihrer Aktualität und Brisanz verloren. Im Gegenteil. Und dennoch muss es doch leicht verwundern, dass wirtschaftliche und soziale Herausforderungen, die wir in der Gegenwart neben der Frage nach Krieg und Frieden mit dem Begriff globaler Gerechtigkeit verbinden – etwa Verteilungsfragen im Nord-Süd-Gefälle oder die weitgehende Exklusion des afrikanischen Kontinentes von der sozioökonomischen Weltentwicklung – nicht auf Rawls' politisch-philosophischer Agenda internationaler Gerechtigkeit stehen. Dies führt in der Konsequenz dazu, dass sich andere politische Denker diesem Rawls'schen Defizit und den damit verbundenen Herausforderungen gestellt haben – unter ihnen insbesondere Rawls' Schüler bzw. Adepten seines Theorieentwurfes.

Mit Blick auf die Rawls'sche Bekräftigung des traditionellen Völkerrechts und seine Konzentration auf Ziele der Friedenssicherung und der Verrechtlichung zwischenstaatlicher Beziehungen diagnostiziert Wolfgang Kersting einen »*völkerrechtlichen Konservatismus*« bei Rawls (KERSTING 2001: 202). Zudem bemängelt Kersting in dessen internationaler Perspektive eine »*gerechtigkeitstheoretische« Halbierung*. Inwiefern? Ein Antwort ergibt sich daraus, wie Kersting Rawls' internationales Gerechtigkeitsdenken im Kontrast zur Gerechtigkeitstheorie analysiert:

»Während Rawls' kontraktualistische Begründung der Verfassung einer gerechten staatlichen Gesellschaft in zwei Prinzipien gipfelt, die einen rechtlich-politischen Egalitarismus mit einem komplexen Programm sozioökonomischer Verteilungsgerechtigkeit kombinieren, stützt sich seine kontraktualistische Begründung der politischen Grundsätze des internationalen Verhaltens allein auf das Prinzip der politischen Autonomie und Rechtsgleichheit der Staaten. Rawls' politische Philosophie der internationalen Beziehungen zielt *lediglich* auf eine *vertragstheoretische* Rechtfertigung von zwischenstaatlichen Verhaltensnormen und nimmt *keine Regeln sozioökonomischer Verteilungsgerechtigkeit* in ihren Prinzipienkanon auf« (KERSTING 2001: 202).

Zu den Aufgaben staatlicher Außenpolitik zählt Rawls demnach nicht die »gerechte, ungleichheitssensitive Verteilung der grundlegenden sozialen und ökonomischen Güter« (KERSTING 2001: 202). Diese sozioökonomische Distributionsaufgabe bleibt beschränkt auf die Domäne innerstaatlicher Politik. In der Rawls'schen Konzeption betreffen somit internationale Gerechtigkeitsprinzipien »allein die rechtliche Ordnung von zwischenstaatlichen Machtbeziehungen, nicht [aber] die gerechte Verteilung von ökonomischen Ressourcen und sozialen Chancen. Ihr Ideal ist das friedliche Nebeneinander von Staaten [...]« (KERSTING 2001: 202).

Um es nochmals zu betonen: Trotz einer gewissen Konturierung der Reglements zwischenstaatlich sind sämtliche Überlegungen zur internationalen Sphäre der Gerechtigkeit in der *Theorie der Gerechtigkeit* letzten

Endes nur Begleitmusik und argumentative Untermalung des von Rawls an dieser Stelle intonierten Hauptmotivs: nämlich der *Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams*.

Nur am Rande sei vermerkt, wie sehr diese Ausführungen Rawls' zur Frage der Verweigerung des Kriegsdienstes die politische brisante Situation der 1960er Jahre in den Vereinigten Staaten widerspiegeln, eine Situation, die sich stichwortartig erfassen lässt mit Kubakrise und Vietnamkrieg. Dass Rawls von diesem politischen Hintergrund während der Entstehungszeit nicht unbeeinflußt war, wird vor allem in den Fragen nach Kriegsdienst und Gründen zu dessen Verweigerung sowie insgesamt in der Frage nach zivilem Ungehorsam deutlich. Thomas Pogge hat übrigens ausgeführt in welcher Weise Rawls als akademischer Lehrer in den 1960er Jahren mit diesen politischen Kontroversen befasst war (POGGE 1994: 27ff).[304]

d. Globale soziale Kooperation

Zieht man nun die theoretischen Arbeiten von Rawls-Schülern oder auch von so genannten Rawlsianer in Sachen internationaler bzw. globaler Gerechtigkeit heran, so stößt man an prominenter Stelle auf den Politikwissenschaftler *Charles R. Beitz*. Dieser hat in seiner 1979 erstmals erschienen grundlegenden Studie ›*Political Theory and International Relations*‹, die zu einem Standardwerk der Internationalen Beziehungen avancierte, versucht, »die Globalisierung unserer Gerechtigkeitsverantwortung« (KERSTING 2001: 204f) aus der Theorie Rawls' herzuleiten und »im Rahmen einer getreuen Pantographie des gesamten Urzustandsszenarios [...] eine Begründung globaler Redistributionsprinzipien« zu reformulieren (KERSTING 1997: 11; vgl. BEITZ 1979: 138).

Mit der weltweit betrachtet *ungleichen Ressourcenverteilung* zum einen, der *internationalen Interdependenz* zum andern, finden sich für Beitz zwei globale Herausforderungen, auf die sich mit einem von Rawls geprägten Gerechtigkeitsdenken antworten lässt (vgl. BEITZ 1980: 217). *Erstens* lässt sich gegenüber der Ungleichverteilung das *Differenzprinzip* in Stellung bringen: Beitz transformiert Rawls' Argumentation hinsichtlich der zufälli-

[304] Nach Pogges Aussage hielt Rawls den Vietnamkrieg, mit dem er intensiv befasst hat, für moralisch unzulässig. Politisch-philosophisch setze er sich in diesem Punkt vor allem mit der Frage auseinander »wie eine wesentlich demokratische Gesellschaft einen so unrechten Krieg mit solchem Einsatz betreiben kann, und wie in einer solchen Gesellschaft die Bevölkerung gegen einen solchen Krieg zu mobilisieren sei« (POGGE 1994: 27). Mithin Überlegungen, die den Hintergrund für die Abschnitte zum ›zivilen Ungehorsam‹ in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* bilden (vgl. ThG §§55-59, 399-430)

gen Ressourcenausstattung von der individuellen auf die internationale Ebene und fordert letztlich eine *egalitaristische Korrektur der sozioökonomischen Ungleichheiten* (vgl. BEITZ 1999).[305] *Zweitens* ist die zunehmende globale Interdependenz in Gestalt vielfältiger Verflechtungen der internationalen Beziehungen in Richtung einer *globale Kooperationsgemeinschaft* zu gestalten. Damit schließt Beitz an das konstitutive Element der Kooperation in Rawls' Theorieentwurf an: »Wo ein System der Kooperation besteht, gibt es ein Problem der gerechten Verteilung von Kooperationsbürden und Kooperationsgewinnen. Und da der globale Kooperationskontext den nationalen umgreift, können die nationalen Grenzen keinerlei moralische Bedeutung für die Definition von gerechtigkeitsbegründeten Ansprüchen und Pflichten haben« (KERSTING 2001: 209).[306] Die Konsequenz: Gestaltet sich die *sozioökonomischen Kooperation* global so »wird ein menschenrechtlich oder weltbürgerrechtlich begründeter Kosmopolitismus der Verteilungsgerechtigkeit unvermeidbar« (KERSTING 2001: 209). Beitz versucht jedenfalls auf dem Auge, mit dem Rawls' gerechtigkeitsethisch blind zu sein scheint, einen klaren Blick für die sozioökonomischen Belange einer Weltgesellschaft zu bekommen.

Kersting kommentiert Beitz' Transformation des Rawls'schen Gerechtigkeitsdenkens ins Globale leicht spitz: »Mit dem Beitzschen Rawlsianismus ändern sich die normativen Orientierungen in der politischen Philosophie der internationalen Beziehungen: Mit ihm zieht der Sozialdemokratismus in die

[305] Mit Blick auf das *Prinzip der Ressourcenredistribution* und die diesem zugrunde liegende Urzustandsentscheidung der Vertragsparteien führt Beitz aus: »Not knowing the resource endowments of their own societies, the parties would agree on a resource redistribution principle that would give each society a fair chance to develop just political institutions and an economy capable of satisfying its members' basic needs« (BEITZ 1979: 141).

[306] *Gegen* die *exklusive Relevanz der Verteilungsgerechtigkeit bei vorhandenen Kooperationsbeziehungen* argumentiert Stefan Gosepath: Erstens grenze die Voraussetzung der Kooperation die Gruppe der Anspruchsberechtigten auf jene ein, die zum produktiven Ertrag der gemeinsamen Kooperationsfrüchte einen Beitrag geleistet hätten und schließe infolgedessen solche (›unproduktive‹) Personen aus, die nichts zur Kooperation beitragen können: Kinder, Alte, Behinderte und zukünftige Generationen; zweitens gebe es moralische Ansprüche auf Güter, die sich durch Bedürfnisse legitimieren lassen und nicht aufgrund von Kooperationsleistungen entstehen; drittens hat eine distributive Gerechtigkeit auch nicht produzierte Ressourcen zu berücksichtigen (etwa Bodenschätze), die keiner gemeinsamen Kooperationsanstrengung entspringen; viertens verlangt eine universale Moral der gleichen Achtung und das Rechtfertigungsprinzip, dass jede Person einen gleichen Anspruch auf bestimmte Güter besitzt, es sei denn, es ließen sich Gründe für eine Ungleichverteilung anführen; und fünftens sind die derzeitigen Weltverhältnisse weit davon entfernt, dass im politischen, kulturellen, sozialen oder auf der Rechtsebene ausreichende Kooperationsbeziehungen vorlägen und die Bedingungen einer kooperationsfundierten Gerechtigkeit erfüllt wären. Mit diesen Spektrum an Gründen weist Gosepath daher die »Einschränkung der Reichweite der Gerechtigkeit auf funktionierende, institutionalisierte, gegenseitig förderliche Formen sozialer Kooperation« zurück (GOSEPATH 2002a: 204-208).

internationalen Beziehungen ein« (KERSTING 2001: 206).[307] Bei aller Kritik, die Beitz mit seinem global zugeschnittenen Gerechtigkeitsunternehmen widerfahren ist, spricht Kersting ihm dennoch (an anderer Stelle wohlgemerkt) das Verdienst zu, »die politische Philosophie der internationalen Beziehungen auf das Niveau einer systematischen Theorie gehoben zu haben« (KERSTING 1997: 11).[308]

Neben Beitz hat sich auch *Thomas Pogge* bereits vor längerer Zeit, aber gerade in jüngster Zeit verstärkt der Frage nach der internationalen Gerechtigkeit angenommen (vgl. Pogge 1988). Kersting interpretiert Pogges Ansatz gar als Fortschreibung der Beitz'schen Linie. Nun fokussiert Pogge zunehmend auf ein konkretes Problem globaler Verantwortung: Für sein politisch-philosophischem Gerechtigkeitsdenken steht mehr und mehr die *Herausforderung der Weltarmut* im Mittelpunkt (vgl. POGGE 1997; 2001; 2002). Gewiß ließe sich Pogges Entwurf entsprechend ausführlich darstellen und analysieren; und doch möchte ich mich auf diesen lediglich knappen thematischen Hinweis beschränken.

Unter den Kritikern des Rawls'schen Ansatz findet sich einmal mehr Kersting. So sachlich er in der Darstellung der Positionen ist, so hart und unerbittlich ist er in seiner Kritik. Doch in der Frage nach der globalen Gerechtigkeit hat er weniger Rawls im Blick, als vielmehr dessen Adepten Beitz und Pogge.

Kersting erhebt nun insbesondere *gegen die weltweite Anwendung des Differenzprinzips*, die Rawls selber ja gerade vermeidet, seinen zentralen Einwand: Denn ebensowenig wie das Differenzprinzip national betrachet die Schlechtestgestellten zu erfassen bzw. in seiner Wirkung zu erreichen vermöge, gelinge es ihm in der globalen Perspektive: Die Globalisierung des Differenzprinzips erreicht gerade nicht jene, die in Not und Elend leben. Zudem hält Kersting Beitz vor, dass er die Tatsache völlig mißachte, dass der korrektive Anspruch einer globalen Verteilungsgerechtigkeit sich nicht an eine natürlich und kontingent zustande gekommene Ressourcenvorkommnisse richtet, sondern letztlich Eigentumsordnungen, die einzelstaatlich

---

[307] Dabei kennzeichnet Kersting diesen Rawlsianismus als einen »*kosmopolitischen Sozialdemokratismus*«, der das »Paradigma der zwischenstaatlichen Rechtsordnung« durch das »Paradigma der gerechten weltbürgerlichen Güterversorgung« ersetze (KERSTING 2001: 206).

[308] Kersting weist nachdrücklich darauf hin, dass »sich in der politischen Philosophie der internationalen Beziehungen zunehmend begründungstheoretische und epistemologische Auseinandersetzungen [finden], die die Erkenntnisverfahren und Grundlagenprobleme des konstruktivistisch-kontraktualistischen Ansatzes in der politischen Philosophie diskutieren und die vielfältigen anthropologischen, sozialphilosophischen und moralphilosophischen Voraussetzungen der gerechtigkeitstheoretischen Argumentationen in der internationalen Ethik freilegen und analysieren« (KERSTING 1997: 11).

generiert und limitiert sind (vgl. KERSTING 2001: 208). In der Konsequenz entstehen Rechtskonkurrenzen durch die »Kollisionen zwischen der globalen Verteilungsgerechtigkeit und den Eigentumsrechten einer liberalen, möglicherweise sogar wohlgeordneten Gesellschaft«. Die Anwendung eines global dimensionierten Verteilungsreglements in Gestalt von Gerechtigkeitsgrundsätzen führe zur Aufhebung individueller Eigentumsrechte und verlange »damit nichts geringeres als die Relativierung aller einzelstaatlichen Eigentums- und Rechtsordnungen« (KERSTING 2001: 208).[309]

Folglich stellt Kersting prinzipiell die Verlängerung des Differenzprinzips ins Globale in Frage. Und außer den bereits genannten Defiziten sieht er weder die Möglichkeit, die für das Differenzprinzip erforderlichen Abwägungen zu realisieren, noch die Chance, auf universal gültige Maßstäbe zur Messung und zum weltweiten Vergleich sozialer Positionierungen zurückgreifen zu können. Überdies erblickt er keine »universell gültige Wertgrammatik gelingenden Lebens«, die den normativen Hintergrund für die vergleichende Berechnung zur Eruierung distributiver Gerechtigkeit bilde (KERSTING 2001: 210). »Wider alle politische Vernunft« so lautet letzten Endes Kerstings vernichtendes Urteil gegenüber dem »deontologischen Kosmopolitismus von Beitz und Pogge« (KERSTING 2001: 211).

In letzter Konsequenz wäre als einzig mächtige Instanz zur Formulierung und Durchsetzung einer gerechtigkeitsorientierten Weltpolitik ein Weltstaat erforderlich (vgl. KERSTING 2001: 211f). Kersting führt noch eine Reihe anderer Bedenken gegen eine Transformation Rawls' in eine globale Verteilungsgerechtigkeit ins Feld, die durchaus zu überzeugen vermögen – etwa der zu erwartende Widerstand globalisierungsfeindlicher national oder partikulär orientierten Staaten und Kulturen (vgl. KERSTING 2001: 213).

Was jedoch Kersting bei all seiner scharfen Kritik an den international dimensionierten Adaptionen einer Rawls'schen Distributionsgerechtigkeit vermissen lässt, ist abgesehen von seinem Kantianischen Credo (KERSTING 2001: 213), ein eigener konstruktiver Entwurf zur Lösung globaler Verteilungsprobleme.[310] Zudem wirkt Kerstings Zwei-Fronten-Kritik prima facie

---

[309] Karsten Weber teilt auf seine Weise die Skepsis gegenüber einer global- dimensionierten Umverteilung von sozialen Grundgütern mit besonderem Fokus auf die von ihm thematisierten Informationsgüter (vgl. WEBER 2004: 118; siehe hierzu das vorausgehendes Kap. VI. 5).

[310] Im Grunde genommen verdiente die Kontroverse zwischen den Rawlsianer einerseits und Kersting andererseits eine detaillierte Analyse und eine kritischere Prüfung der Einwände Kerstings auf ihre tatsächliche Substanz hin: Doch zu untersuchen, ob die Überzeugungskraft seiner Rhetorik sich jeweils auch in seinen Argumenten wiederfindet, wäre ein zu aufwendiges Unternehmen, dessen Ziel letztlich hier nicht im Vordergrund steht und somit an anderer Stelle zu leisten wäre.

widersprüchlich: Gegenüber Rawls wendet er unter Vorhaltung eines völkerrechtlichen Konservatismus einerseits ein, dass dieser das Differenzprinzip und damit die sozioökonomischen Belange für die globale Anwendung ausblende, dessen Applikationsversuche etwa durch Beitz und Pogge ihm dann andererseits in ihrer letzter Konsequenz zu weit gehen.

e. Nationalstaatliches vs. kosmopolitisches Modell

In die Reihe der Versuche dem Rawls'schen Dezifit der Anwendung der distributiven Gerechtigkeit auf den internationalen Bereich Abhilfe zu schaffen, lässt sich die von *Thomas Schaber* vorgelegte Studie einordnen (SCHABER 1991).

Schaber stellt sich der Herausforderung, ausgehend von den Rawls'schen Gerechtigkeitsgrundsätzen eine Konzeption zu entwickeln, die *theorieimmanent* eine *globale Anwendung* ermöglicht und den *kontraktualistischen Ansatz auf die internationale Ebene transferriert.* Im Rekurs auf verschiedene applikationstheoretische Ansätze[311] konstruiert Schaber aus systematischen Gründen mehrere Modelle, die auf der normativen Ebene der idealen Theorie anzusiedeln sind. Schaber unterscheidet hierbei zwischen dem nationalstaatlichen und dem kosmopolitischen Modell.[312]

Das *nationalstaatliche Modell* ist in seiner staatenzentrierten Betrachtungsweise und deswegen engen Anlehnung an Rawls dadurch gekennzeichnet, dass Fragen der distributiven Gerechtigkeit für den internationalen Bereich ausgeklammert werden.[313] Im Rückzug auf das traditionelle Völkerrecht baut Gerechtigkeit hier auf den Begriffen der *Gleichheit und Souveränität von Staaten* auf.[314] In seiner Kritik und Bewertung dieses Modells gelangt Schaber zu der Auffassung, dass es durch ein Verteilungsprinzip erweitert werden könne, welches die Behandlung von Distributionsfragen ermögliche und zugleich dem urzustandstypischen rationalen Eigeninteresse der Entscheidungsakteure entspreche (vgl. SCHABER 1991: 3f; 40ff). Allerdings genügt das nationalstaatliche Modell nicht den logisch-argumenta-

---

[311] Explizit bezieht sich Schaber zum einen auf SKUBIK 1986, DEMARCO 1981 und BARRY 1982 (*nationalstaatliches Modell*) sowie zum andern auf POGGE 1988, BEITZ 1975, 1979, 1999, NIELSEN 1985 u.a. (*kosmopolitisches Modell*).

[312] Schaber unterscheidet insgesamt drei Modelle: zwei davon gründen hierbei auf dem nationalstaatlichen Ansatz (vgl. SCHABER 1991: 40-67):

[313] Eines der Hauptargumente für die Eingrenzung der Gerechtigkeitsgrundsätze und ihre »Reduktion auf Regeln des bloßen Fairplay« ist das fehlende kooperative Beziehungsgeflecht, das auf gegenseitige Vorteile abzielt (SCHABER 1991: 44).

[314] Analog zu freien und gleichen Urzustandsakteuren.

tiven Anforderungen, die Schaber an es heranträgt; daher sei es zugunsten des kosmopolitischen Modells zu verwerfen (vgl. Schaber 1991: 51).

Die *kosmopolitische Konzeption*, die sich der Kant'schen Moralphilosophie verpflichtet sieht und im liberalen Paradigma verorten lässt, basiert einerseits auf der individualistischen Ausrichtung der Rawls'schen Theorie und fasst andererseits die gesamte Welt als *eine* Gesellschaft auf, in der dann beide Gerechtigkeitsgrundsätze global übernommen und angewandt werden können (vgl. SCHABER 1991: 4; 67ff). Entscheidendes Merkmal ist demzufolge, dass auch »bei einer globalen Anwendung der Theorie der Gerechtigkeit nicht auf einen individualistischen Ansatz verzichtet werden kann, der die Individuen als die eigentlichen Träger der Weltgesellschaft in den Mittelpunkt distributiver Gerechtigkeitssforderungen stellt« (SCHABER 1991: 4f). Gegenüber dem nationalstaatlichen Modell lastet auf der kosmopolitische Konzeption folglich die Aufgabe, die bislang zweigestuften Entscheidungsprobleme (national – international) mit einer einzigen Urzustandsprozedur zu lösen (vgl. Schaber 1991: 68). Daher gilt es zu untersuchen, ob sich ein einziger globaler Urzustand so konkretisieren lässt, dass aus ihm die Gerechtigkeitsgrundsätze abgeleitet werden können (vgl. Schaber 1991: 69f).

Schaber zeigt auf, dass die Bedingungen, die für die Herleitung der Gerechtigkeitsprinzipen erfüllt sein müssen, in der globalen Anwendung diesselben sind wie in der innergesellschaftlichen. Daraus folgt für Schaber, dass sich Rawls' individualistischer Ansatz auf die globale Ebene übertragen lasse:

»Eine solche Anwendung bedeutet dann, dass das einzelne Individuum als eigentlicher Träger der Weltgesellschaft im Mittelpunkt der Theorie steht. Die Bedeutung der Staaten, die in den anderen Modellen so eminent wichtig war, reduziert sich hier auf die Sicherstellung notwendiger administrativer Handlungsabläufe und stellt eine Organisationsform dar, die nur für einen begrenzten historischen Zeitraum Gültigkeit beanspruchen kann. Der Begriff der uneingeschränkten Souveränität eines Staates wird somit aufgegeben. Auch aufgegeben wird das staatenzentrierte Bild der vorigen Modelle, in denen Verpflichtungen allenfalls zwischen Staaten bestehen, die Individuen aber keinerlei Forderung distributiver Gerechtigkeit geltend machen können, da sie im internationalen System als Aktor überhaupt nicht vorhanden sind. Das kosmopolitische Modell wird dagegen von der Vorstellung geleitet, dass Individuen sowohl Verpflichtungen gegenüber den eigenen Angehörigen und der eigenen Nation als auch gegenüber Individuen aud anderen Nationen besitzen« (SCHABER 1991: 74).

Die Globalisierung des Urzustands hat im kosmopolitischen Modell bei Schaber folglich zwei Komponenten: Zum einen erfüllt jedes Individuum aufgrund der von Rawls als konstitutiv gesetzten Eigenschaft als moralisches Subjekt, unabhängig von seiner nationalen Zugehörigkeit, die Bedingungen,

um im Urzustand als Vertragspartei zugelassen zu werden. Zum andern genügt die bloße Möglichkeit von internationalen Institutionen und einer globalen Grundstruktur zur Herstellung eines hypothetischen globalen Urzustandes (vgl. SCHABER 1991: 79).[315] Schabers Fazit für das kosmopolitischen Modell lautet schließlich: »Wer die Theorie der Gerechtigkeit innergesellschaftlich als plausibel akzeptiert« komme nicht umhin, »in der globalen Anwendung auf das kosmopolitische Modell zurückzugreifen« (SCHABER 1991: 85).

Die Gegenüberstellung von nationalstaatlichem Modell einerseits und kosmopolitischen Modell andererseits »zeigt, dass sie den Bereich der internationalen Beziehungen verschiedenen analysieren und interpretieren. Während im nationalstaatlichem Modell distributive Gerechtigkeit durch die Staatengemeinschaft hergestellt werden soll, steht im kosmopolitischen Modell die Weltgemeinschaft der Individuen im Vordergrund, die berechtigte Forderungen aneinander haben, da die Welt ein abgeschlossenes System mit begenzten Ressourcen darstellt« (SCHABER 1991: 97)

Mit Blick auf die unterschiedlichen Akteure und Handlungssubjekte trifft Rainer Forst, der eine kritische Theorie transnationaler Gerechtigkeit entwirft,[316] eine ähnliche Unterscheidung wie Schaber. Forst *differenziert* zur begrifflichen Präzisierung *zwischen internationaler und globaler Gerechtigkeit*. In der Konzeption internationaler Gerechtigkeit sind staatlich organisierte politische Gemeinschaften die Hauptakteure, während diese Rolle demgegenüber in der Konzeption globaler Gerechtigkeit den Einzelpersonen zukommt. Forst expliziert: »In der einen Perspektive sollen Grundsätze internationaler Gerechtigkeit die Beziehungen der Staaten auf faire Weise regulieren, in der anderen sollen Prinzipien globaler Gerechtigkeit die Verhältnisse zwischen allen Menschen auf der Welt regeln und ihr individuelles Wohlergehen sichern« (FORST 2002a: 215). Soweit der Hinweis auf eine gewisse Parallele zwischen Schaber und Forst.

Ohne nun Schabers Analyse, die letztlich die politisch-philosophische Wegweisung für die Gestaltung gerechter globaler Institutionen und Strukturen (vgl. SCHABER 1991: 5) zum erklärten Ziel hat, hier *in extenso* disku-

---

315 Schaber grenzt sich hiermit auch von Beitz ab, indem er gegen die Notwendigkeit von interdependenten Beziehungen zur globalen Formulierung von Gerechtigkeitsforderungen argumentiert (SCHABER 1991: 80).

316 Vgl. FORST 2002a (siehe hierzu auch FORST 2002b). Forst reflektiert in seinem Entwurf ›*Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit*‹ unter anderem die Ansätze von Beitz, Pogge, Kersting, Shue und bezieht sich auch ausdrücklich auf John Rawls' ›*The Law of Peoples*‹. Da sich jedoch sein Nachdenken über transnationale Gerechtigkeit nicht als expliziter Versuch der Fortführung des Rawls'schen Ansatzes versteht, wie dies bei den zuvor referierten Autoren deutlich der Fall ist, verzichte ich bewusst auf eine ausführlichere Berücksichtigung dieses Beitrags in meiner Darstellung.

tieren zu können,[317] sind zumindest skizzenhaft einige Bedenken gegenüber dem Transfer, wie ihn Schaber vollzieht, anzumerken:

Erstens lässt sich die Art und Weise wie westlich-demokratische Gesellschaften, von denen Rawls nun mal ausgeht, strukturiert und organisiert sind, nicht globalisieren. Zumindest nicht zum gegenwärtigen Zeitpunkt. Dies lässt sich auch gegen das liberal akzentuierten, aber letztlich idealistischen Bemühen Rawls in seinem Recht der Völker einwenden. Folglich ist der Status des Individuums binnengesellschaftlich und somit ein ganz anderer als globalgesellschaftlich. Hinzukommt die enorme Diskrepanz im intergesellschaftlichen Vergleich der Situation der Individuen. In Verpflichtung auf das neuzeitlich-moderne Erbe gilt dem heutigen Verständnis politischer Philosophie bzw. politischer Theorie nach gilt der Einzelne als die Legitimationsinstanz für die Rechtfertigung von Institutionen, Strukturen und Verfahren in einer Gesellschaft. Darauf gründet letztlich auch Rawls' Gerechtigkeitsdenken. Doch gerade dieser normative Anspruch wird aber in vielen Staaten dieser Welt nicht erfüllt, lässt sich somit – zum jetzigen Zeitpunkt – in einer anwendungsorientierten Perspektive auch nicht globalisieren. Das heißt, das Individuum kann kaum in Frage kommen als Akteur internationalen Handelns. Ein weiterer Gesichtspunkt findet sich in den kontroversen Auffassungen über die Reichweite der moralischen Verantwortung von Bürgern eines Nationalstaates gegenüber Menschen, die nicht innerhalb dessen geographischen Grenzen leben und folglich nicht Mitglieder der politischen Gemeinschaft sind (vgl. BETZLER 1997: 22).

Daraus folgt *zweitens*, dass wir es – zumindest empirisch betrachtet – in erster Linie nach wie vor mit Staaten als Akteure zwischenstaatlichen Handelns zu tun haben. Und doch hat sich den letzten Jahrzehnte hat sich einerseits der Kreis der internationalen Akteure deutlich ausgeweitet: So zählen die so genannten ›Global Players‹ wie auch Nichtregierungsorganisationen inzwischen zu jenen, die global betrachtet an Interaktionen beteiligt sind. Zudem erweist sich zur Lösung verschiedener globaler Probleme der nationalsstaatliche Bezugsrahmen als zu eng (vgl. BETZLER 1997: 20). Daher ist vor dem Globalisierungshintergrund mehr und mehr die Frage nach einem ›Regieren jenseits des Nationalstaates‹ bzw. ›Regieren in der postnationalen Konstellation‹ virulent geworden (vgl. ZÜRN 1998; vgl. ZANGL/ZÜRN 2003; vgl. hierzu auch HABERMAS 1998). Ausgehend von diesen strukturellen Rahmenbedingungen und postnationalen interationalen Verflechtungen stellt daher auch für Stefan Gosepath eine Konzeption globaler statt nationaler Gerechtigkeit »die beste, wenn nicht die einzige angemessene und zeitgemäße Antwort dar« (GOSEPATH 2002: 203).

[317] Dies würde auch außerhalb des Fokus von Kapitel VI liegen.

Somit sind aus meiner Sicht – bei aller Anerkennung des äußerst differenzierten Bemühens Schabers – jedenfalls erhebliche Zweifel an der Möglichkeit eines Transfers des individualistischen Ansatzes in die internationale Dimension anzumelden: Denn dieser ist nicht nur realitätsfern, sondern ignoriert sowohl die faktischen Akteure internationaler Interaktion als auch deren zunehmende Komplexität globaler Prozesse und Strukturen. Hält man nun aber den individualistischen Ansatz für nicht global transformabel, so entzieht man dem Ansatz Schabers die Grundlage. Die Konsequenz: Schabers individualistisch begründetes kosmopolitisches Modell trägt nicht und ist hinfällig. Zusammengenommen mit den anderen Einwänden gegenüber Beitz und Pogge würde dies dann letztlich bedeuten, dass den Versuchen, Rawls' Ansatz zu globalisieren, nicht der erhoffte Erfolg beschert ist.[318] Nichtsdestoweniger scheint es sinnvoll und begründet, sich zumindest in heuristischer Intention verschiedener Elemente aus Rawls' gerechtigkeitstheoretischem Repertoire zu bedienen. Darüber hinaus wäre zudem zu überlegen, ob sich nicht ausgehend von den bislang ausformulierten und hier teilweise skizzierten Konzeptionen, eine integrative Lösung ausbuchstabieren ließe, die zum Ziel hätte, gerechte globale Institutionen auf *politischem* Wege über das Votum der *de iure* souveränen Nationalstaaten einzurichten, die *moralische* Rechtfertigung ihrer normativen Zweckbestimmung und in sie eingegossenen Anspruchspostulate ganz oder teilweise aber aus der Perspektive der Individuen als moralischer Subjekte vorzunehmen. Da dies aus meiner Sicht ein äußert komplexes Unterfangen sein dürfte und ein Erfolg dieser Überlegung keinesfalls garantiert ist, soll dies hier nicht weiterverfolgt werden. Jedenfalls bleibt als weiterführende Frage, ob und falls ja, in welcher Weise sich eine Verschränkung der zumeist getrennt entwickelten Optionen – *nationalstaatlich* vs. *kosmopolitisch* (Schaber) bzw. *etatistisch* vs. *globalistisch* (Forst) – tatsächlich plausibel und begründbar realisieren ließe. Als eine Wegweisung in diese Richtung lässt sich in jedem Fall Rainer Forst Ansatz einer »kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit« durch ihre Synthese und Transformation der Argumente der etatistischen und globalistischen Position verstehen, in deren Fluchtpunkt sich die Ermöglichung demokratischer Selbstbestimmung in einer kultur-

318 Ein eindeutigeres und fundierteres Ergebnis könnte nur eine vertiefte Analyse, Reflexion und Diskussion erbringen, die sowohl die jüngeren Publikationen Rawls als auch neuere Beiträge von Charles Beitz, Thomas Pogge und anderen zu Fragen der internationalen bzw. globalen Gerechtigkeit miteinbeziehen würde.

übergreifenden wie kultursensitiven gerechtfertigten Grundstruktur findet (vgl. FORST 2002a).[319]

f. Auf dem Weg zum ›*Recht der Völker*‹

Vielleicht sah Rawls sich durch die zwischzeitlich ausgearbeiteten unterschiedlichen Versuche, sein Gerechtigkeitsdenken zu globalisieren, dazu provoziert, selber die internationale Dimension intensiver als bisher zu reflektieren und einen seinem eigenen Ansatz verpflichteten Entwurf auszuarbeiten und zu entfalten. Vermutlich dürfen auch die weltweit zunehmende Internationalisierung sowie Phänomene der Globalisierung Rawls wie auch den anderen Denkern Impulse dazu gegeben haben. Jedenfalls mündeten seine Bemühungen, die er in den fortgeschrittenen 1980er bereits angedacht hatte (vgl. RdV, V), in Rawls' Spätschrift ›*The Law of Peoples*‹ (1999). Ein Werk mit eigenem Profil, das fraglos die Aufmerksamkeit und Intensität einer entsprechend eigenständigen Studie verdiente. Das kann und soll hier nicht geleistet werden; dies würde weder der Relation zu den vorausgehenden Abschnitten gerecht werden, noch der Intention dieses gesamten Kapitels entsprechen.

Seit Erscheinen dieser Schrift 1999 hat sich bereits eine ganze Reihe an Autoren damit befasst. Der Diskurs zu Rawls' Völkerrechtskonzeption reicht überdies bis in die frühen 1990er Jahre zurück, als er sich erstmals mit einem Beitrag dieser Thematik ausführlich zugewandt hat (VR).

An Stelle einer ausführlichen Analyse und Diskussion konzentriere ich mich auf zwei Aspekte: Womit lässt sich erstens Rawls' *Das Recht der Völker* wesentlich kennzeichnen? Und zweitens: Worin besteht die entscheidende Weiterentwicklung gegenüber den in der Theorie der Gerechtigkeit enthaltenen internationalen Gesichtspunkten?

Mit der Darstellung in ›*The Law of Peoples*‹ präsentiert Rawls genau genommen den weitest fortgeschrittenen Stand seiner Überlegungen, wie vernünftige Bürger und Völker friedlich in einer gerechten Welt zusammenleben können (vgl. RdV, Vorrede VI). Dabei versteht Rawls unter dem ›*Recht der Völker*‹ »eine bestimmte politische Konzeption des Rechten und der Gerechtigkeit, die sich auf die Grundsätze und Normen des internationalen Rechts und internationaler Praktiken bezieht« (RdV, 1). Und die Bezeichnung ›*Ge-*

[319] Weiteren grundsätzlichen Überlegungen, die in der Frage nach einer globalen Gerechtigkeit eine politisch-ethische Bedeutung zukommt – etwa die Verhältnisbestimmung von Demokratie und globaler Gerechtigkeit oder die Forderung nach einem Weltstaat – gehe ich hier nicht nach. Hierzu verweise ich auf die differenzierte und subtile Diskussion bei GOSEPATH (2002) sowie in GOSEPATH/MERLE (2002), ferner auf HÖFFE (1999).

sellschaft der Völker‹ umfasst all jene Völker, »die in ihren wechselseitigen Beziehungen den Idealen und Grundsätzen des Rechts der Völker folgen« (RdV, 1).

Rawls gerechtigkeitstheoretische Zielsetzung lieg nun darin, den materialen Gehalt eines Rechts der Völker aus einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption zu entwickeln, die in seinem Begriff der Gerechtigkeit als Fairness und somit in der *Theorie der Gerechtigkeit* gründet (vgl. RdV, 1). Als fernen Fluchtpunkt am Horizont sieht Rawls den Zweck des Rechts der Völker dann als erfüllt, wenn es allen Gesellschaften möglich wäre, entweder liberale oder achtbare Regime zu etablieren (vgl. RdV, 3). Rawls' bekennt als Leitidee zu seinem Recht der Völker, jener Spur zu folgen, die Immanuel Kant in seiner Schrift ›*Zum ewigen Frieden*‹ und in der Vorstellung von einem ›*foedus pacificum*‹ gelegt hat (vgl. RdV 9). Seine Überlegungen enthalten somit trivialerweise eine ausgeprägt rechtsphilosophische Komponente.

Als *wesentliche Kennzeichen* und somit als substanzielle Weiterentwicklung lassen sich hervorheben:

▷ Rawls' zentrales Bestreben, zumindest Teile seines *Gerechtigkeitsdenkens* auf die *internationale Ebene* zu transferieren;

▷ die Verortung dieser Internationalisierung in seiner Konzeption des *politischen Liberalismus*;

▷ die *zweimalige* Durchführung der *Urzustandsreflexion* (RdV §3) mit Ausdehnung der liberalen Konzeption auf das Recht der Völker in seiner zweiten Anwendung (vgl, RdV §3, 35ff);[320]

▷ als *Akteure und Subjekte* hat Rawls dabei nicht Staaten im Blick, sondern er spricht explizit von ›*Völkern*‹ und begründet dies in der bewußten Unterscheidung zu den Souveränitätsbefugnissen von ›Staaten‹ (vgl. RdV, V) sowie in der Hervorhebung ihrer singulären Merkmale, ihres moralischen Charakters und insbesondere dadurch, dass ihr Handeln

---

[320] Die *Hauptaufgabe der Parteien im zweiten Urzustand* bestimmt Rawls darin, »das Recht der Völker festzulegen – seine Ideale, Grundsätze und Standards – und wie seine Normen sich auf die politischen Beziehungen zwischen Völkern beziehen. Ausgehend von einem vernünftigen Pluralismus umfassender Lehren als einem grundlegenden Merkmal einer konstitutionellen Demokratie und ihrer freien Institutionen, können wir davon ausgehen, dass unter den Mitglieder einer Gesellschaft von Völkern mit ihren verschiedenen Kulturen und Traditionen eine noch größere Vielfalt umfassender Lehren anzutreffen ist. Deshalb würde ein klassisches utilitaristisches Prinzip oder ein Durchschnittsnutzenprinzip von den Völkern nicht akzeptiert, denn kein staatlich organisiertes Volk ist bereit, als ein erstes Prinzip anzuerkennen, das Vorteile für ein anderes Volk die Nachteile aufzuwiegen vermögen, die ihm selbst auferlegt werden. Wohlgeordnete Völker bestehen auf der Gleichheit unter ihnen als Völker, und dieses Insistieren schließt jede Form des Nutzenprinzips aus« (RdV §4, 45).

nicht ausschließlich durch ihre prudentiellen oder rationalen Interessen (also Staatsräson) bestimmt wird (vgl. RdV §2, 30 sowie Vorrede, V);[321]

▷ die Formulierung einer *Grundcharta des Rechts der Völker,* die vom Grundsatz der Gleichheit zwischen Völkern ausgeht, und die substanziell auf traditionelle *Grundsätze zwischen freien und demokratischen Völkern* rekurriert: diese werden vor allem in der Achtung der Freiheit, Unabhängigkeit und Menschenrechte, in den Pflichten zur Vertragserfüllung und Nichteinmischung, im Recht auf Selbstverteidigung und im *ius ad bellum* sowie in einer solidarischen Beistandspflicht materialisiert werden (vgl. RdV §4, 41).

▷ die *realutopische Idee eines demokratischen Friedens* als Kontrapunkt zu einem politischen Realismus als Theorie der internationalen Politik (RdV §5);[322]

▷ die bemerkenswerte *Ausweitung auf achtbare hierarschische Völker* und die dabei vorauszusetzende *Tolerierung nichtliberaler Völker* (RdV §§7 & 8) unter den Kriterien des Wohlgeordneten sowie der Friedfertigkeit, Einhaltung der Menschenrechte und Rechtsgleichheit;

▷ die Idee der öffentlichen Vernunft als integraler Bestandteil des Rechts der Völker (vgl. RdV VI).

▷ Überdies ist zu betonen, dass Rawls' Konzeption eines Rechts der Völker nicht verwechselt werden darf mit dem positiven Völkerrecht (vgl. BETZLER 1997: 23).

Kritik an Rawls' Internationalisierungsbemühungen in seinem *Recht der Völker* hat sich vor allem an folgenden Punkten fest gemacht:

▷ das *Aussparen des Differenzprinzips* und somit die Ausblendung von Fragen sozioökonimschen Gerechtigkeit;[323]

---

321 Zu Rawls' *Unterscheidung von Völkern und Staaten* siehe ingesamt §2 in RdV.

322 Im Hintergrund der ›*Idee des demokratischen Friedens*‹ steht der Gedanke, dass liberale Völker keineswegs untereinander, sondern nur gegen nicht befriedete Gesellschaften und so genannte Schurkenstaaten Krieg führen (vgl. RdV §5, 55). Zu Rawls Begriff und Motiv einer ›*realistischen Utopie*‹ und ihren Verwirklichungsbedingungen siehe RdV 4 und §1, 13ff).

323 Betzler faßt die Argumentation Rawls' zusammen: Das Differenzprinzip könne deshalb »nicht dafür herhalten, eventuelle Unterschiede der Bedingungen, unter denen Staaten operieren müssen auszugleichen, weil ein liberales Prinzip distributiver Gerechtigkeit nicht neutral« sei; vielmehr drücke »eine moralische Doktrin aus, die nicht von allen Gesellschaften getragen wird und selbst innerhalb verschiedener liberaler Staaten unterschiedlich interpretiert wird« (BETZLER 1997: 26; hier auch ihre Kritik dazu).

- ▷ der Verrat am liberalen Prinzip durch das Aufgeben egalitärer Grundsätze, um sich dadurch die Zustimmung nicht-liberaler, hierarchischer Gesellschaften zu ›erkaufen‹ (vgl. BETZLER 1997: 27);
- ▷ durch das Festhalten am Prinzip der Nichteinmischung wird Rawls den Problemen und Herausforderungen der neueren internationalen und weltpolitischen Entwicklungen nicht gerecht (vgl. BETZLER 1997: 26);
- ▷ die ausschließliche Adressierung seines Konzepts internationaler Gerechtigkeit an Völker mit der Folge, dass unterprivilegierte und diskriminierte Mitglieder in hierarchischen Gesellschaften nicht in den Fokus von Gerechtigkeitsforderungen gelangen (BETZLER 1997: 27).

Zu fragen ist darüber hinaus auch, welche nicht-liberalen Staaten Rawls im Blick hat, die die von ihm postulierten politisch-ethischen Mindestbedingungen zu erfüllen vermögen.

Vor dem Hintergrund der kritischen Stimmen, erscheint die Frage nicht ganz unberechtigt, ob Rawls – bei allem Pathos, das aus diesen Bemühungen spricht – sich und seiner Grundtheorie mit dieser letztlich halbherzigen Ausweitung seines Gerechtigkeitsdenkens einen Gefallen getan hat, oder ob er damit nicht einen ungewollten Beitrag zur Schwächung seines theoretischen Ansatzes geliefert hat.

Mit dem Hinweis, dass der Problemkatalog der politischen Philosophie der internationalen Beziehungen weit umfassender, komplexer und anspruchsvoller geworden ist (vgl. KERSTING 1997: 13f), als in ihrer friedensethischen Konzentration in der Phase der Etablierung in den 1960er und 70er Jahren und ihrer damals knappen Problematisierung in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* und dem Vermerk des Defizits, dass auch das Recht der Völker diesem Umfang und der Komplexität heutiger globalpolitischer Herausforderungen nicht in dem erhofften Maße gerecht wird, schließe ich die Überlegungen in diesem Abschnitt.[324] Zugleich endet mit den hier skizzierten Versuchen der gerechtigkeitsethischen Internationalisierung der Streifzug durch ausgewählte Anwendungskontexte von Rawls' Gerechtigkeitsdenken. Abschließend versuche ich daher, einige Ergebnisse aus diesem kursorischen Durchgang zusammenfassend festzuhalten.

---

[324] Einen guten Überblick zu den aktuellen Themenfelder der – nicht nur politisch-philosophisch ausgerichteten – Internationalen Beziehungen findet sich in HELLMANN/WOLF/ZÜRN: 2003. Vgl. überdies die instruktiven Ausführungen von Christoph Horn zu den internationalen Themenfeldern der Politischen Philosophie: HORN 2003:

8. Die Schlüsselfunktion der Grundgüterliste: Versuch einer Bilanz

Rawls hat sich in der Ausgestaltung seiner *Theorie der Gerechtigkeit* ausdrücklich auf die Grundstruktur der Gesellschaft konzentriert und die Anwendung seiner Gerechtigkeitsgrundsätze späteren Konkretisierungen vorbehalten. Dass die Frage der Gerechtigkeit, mithin das Gerechtigkeitsdenken nicht auf diese so genannte Grundstruktur begrenzt bleiben kann, liegt im Wesen des Gerechtigkeitsbegriffs, aber auch in den gesellschaftlichen Herausforderungen begründet, die die Gerechtigkeitsfrage immer wieder provozieren – ob nun begrenzt im nationalen Maßstab oder entgrenzt in der internationalen Dimension.

Wie aus der Betrachtung unterschiedlicher Anwendungskontexte[325] deutlich wurde, lässt sich Rawls' gerechtigkeitstheoretischer Ansatz eben nicht auf die »nackte« Grundstrukur einer Gesellschaft einschränken, sondern verlangt geradezu nach einem Weiterdenken für verschiedene Problemfelder des Sozialen und des Politischen. Überdies zeigt die anwendungsorientierte Fortschreibung des Rawls'schen Gerechtigkeitsdenkens, dass er mit der *Theorie der Gerechtigkeit* und den darin enthaltenen zentralen Refexionselementen und Denkfiguren ein Fundament zu einem Theoriegebäude gelegt hat, auf dem nicht nur er selbst, sondern auch zahlreiche andere – nicht selten in konstruktiv-kritischer Wertschätzung des Rawls'schen Ansatzes – versucht haben weiterzubauen. Einige der von Rawls grundgelegten ›Bau-Elemente‹ sind dabei auch für die ausdifferenzierte Weiterentwicklung seines Gerechtigkeitsdenkens als tragende Säulen unverzichtbar geblieben. Bemerkenswert ist somit, dass es unzählige Denker und Denkerinnen aus den unterschiedlichsten Bereichen, die der ethischen Reflexion bedürfen oder auf sie angewiesen sind, offenkundig dazu gedrängt hat, an Rawls' Gerechtigkeitsdenken weiterzustricken.

---

[325] Diese weisen eine jeweils eigene Struktur und Zuordnung zur Gesellschaft auf, das heißt es handelt sich bei den betrachteten Anwendungskontexten keinesfalls um strukturanaloge Bereiche.

Zusammenfassend lassen sich als singuläre oder kombinierte charakteristische Merkmale der Anwendungstransfers von Rawls' Gerechtigkeitdenken festhalten:

- ▷ die Beibehaltung des *kontraktualistischen Paradigmas* als Begründungsfundament;
- ▷ die *Modifikation des Urzustandes* in der Anpassung an Entscheidungsbedürfnisse;
- ▷ eine *Ergänzung der Gerechtigkeitsgrundsätze*;
- ▷ eine *Erweiterung der Grundgüterliste*.

Und gerade der *Grundgüterliste* kommt aus meiner Sicht eine Schlüsselfunktion zu. Dies wird insbesondere durch die Anwendungsversuche in den Bereichen von Gesundheitsethik, Umweltethik und Informationsethik deutlich. Denn hier ist es ganz entscheidend, dass sich das zentrale Gut der jeweiligen Verteilungssphäre direkt oder indirekt auf der Liste der sozialen Grundgüter befindet. Kurz gesagt: Das gerechtigkeitstheoretische Portal zu den einzelnen Distributionsräumen heißt zumeist Grundgut.

Deutlich geworden sein dürfte: Rawls stellt ein begriffliches Instrumentarium bereit, das zur philosophisch-ethische Reflexion neuartiger bzw. von ihm nicht berücksichtigter Themen und Problemstellungen ermöglicht und daher in ganz unterschiedlichen Kontexten Anwendung finden kann:

»Vertrag und Unwissenheitsschleier sind vielseitige gerechtigkeitsheuristische Werkzeuge, in den unterschiedlichsten Gerechtigkeitskontexten verwendbar. Jeder Gerechtigkeitskontext hat seine eigenen Ungerechtigkeitsursachen, seine eigenen Asymmetrien, seine eigenen Benachteiligungs- und Bevorzugungsbedingungen. Daher verlangt auch jeder Gerechtigkeitskontext nach eigenen, seinem Problemprofil angepassten Prinzipien. Wichtig ist nur, dass das Verfahren der Unparteilichkeit sichert, dass durch den Schleier der Unwissenheit die erforderlichen Neutralisierungsleistungen erbracht werden« (KERSTING 2001: 199).

Manche der Anwendungsdiskurse lassen sich folglich kaum mehr ohne direkten oder indirekten Rekurs auf John Rawls realisieren: etwa durch Rückgriff und Abwandlung des Reflexionsinstrumentariums (Schleier des Nichtwissens, hypothetische Vertragsbegründung, Fairness durch Urzustandsentscheidung). Dabei realisiert sich dieser Rekurs sowohl in Fotführung des Rawls'schen Ansatzes als auch in pointierter Abgrenzung von diesem und in der Instrumentalisierung als Kontrastfolie. Von Rawls selber vermutlich

kaum in dieser Weise intendiert, hat nicht zuletzt die Möglichkeit, einzelne Theorieelemente oder Denkfiguren herauszulösen, zur bleibenden Beachtung seiner Theorie als Ganzer beigetragen.

Die Theorie der Gerechtigkeit erlangt folglich eine herausragende Bedeutung als primärer Referenzpunkt für unterschiedlichste ethisch zu reflektierende Anwendungskontexte: Das Gerechtigkeitsdenken Rawls' hat – auch unabhängig vom faktischen Problemlösungserfolg oder der argumentativ-persuasiven Kraft – einen mehr als außergewöhnlichen Wirkungsgrad erreicht, der seinesgleichen in der Geschichte der politischen Philosophie sucht.

Die in der Renaissance der normativen Relevanz politischer Philosophie einst grundgelegte vorrangige Option für den Gerechtigkeitsdiskurs wirkt in überragender Weise auch in den unterschiedlichen anwendungsorientierten Bereichsethiken nach: Gerechtigkeit ist und bleibt das fundamentale Prinzip ethischer Normativität.

Neben dieser anhaltenden Präponderanz des Gerechtigkeitsdenkens tritt noch eine weitere kontextübergreifende Erkenntnis zutage: In der Rückschau dürfte augenscheinlich sein, wie sehr die verschiedenen Bereichsethiken miteinander in Beziehung stehen:[326] durch die gerechtigkeitsethischen Herausforderungen ebensosehr wie durch Berührungen oder Überschneidungen im Gegenstand der Grundgüter. Und vor allem die globale Perspektive wird zur umgreifenden Klammer der bereichsbezogenen Herausforderungen, die in dieser Hinsicht mit Blick auf die Zukunft noch zunehmen werden.

Kurzum: Wo immer es etwas zu verteilen gibt, wo immer die Distributionsaufgabe ansteht, wo immer Ungerechtigkeiten zu beseitigen sind, werden Rawls' Theorie oder Elemente daraus gefragt sein und als Referenzpunkte für ein ethisches Gerechtigkeitsdenken dienen.

---

[326] Ein Sachverhalt, auf den auch Thurnherr aufmerksam macht (vgl. THURNHERR 2000: 34).

VII. »*Vernünftige Hoffnung*« – John Rawls' realutopisches Vermächtnis

Mit seiner ›Altersschrift‹ *Das Recht der Völker*, die John Rawls fast an der Schwelle zu seinem 80sten Lebensjahr veröffentlichte, hat er nicht nur thematisch (zumindest teilweise) Neuland betreten, sondern auch ›weiche‹ Elemente in sein Denken einbezogen, die sich im Kontrast zu mancher harten Rationalität seiner bisherigen Theorieentwicklung finden. Das lässt sich insbesondere daran festmachen, dass Rawls mit Begriffen wie *Hoffnung* und *Versöhnung* scheinbar völlig neue Motive intoniert, die zudem Anschlussmöglichkeiten für eine theologisch ausgerichtete Reflexion bieten. Tatsächlich umfasst Rawls' Motivation solche Kategorien wie Hoffnung und Versöhnung von Anbeginn seines philosophischen Wirkens.

1. Zur Idee einer realistischen Utopie

Werfen wir zunächst einen Blick auf die von Rawls erstmals in dieser Form skizzierte *Idee einer realistischen Utopie*. So sieht er die politische Philosophie als ein realistisch-utopisches Unternehmen an, insofern sie danach strebt, die Grenzen des aus unserer Sicht derzeit praktisch-politisch Möglichen auszudehnen:

»Unsere Hoffnung für die Zukunft unserer Gesellschaft beruht auf dem Glauben, dass die Existenz annehmbar gerechter demokratisch verfasster Gesellschaften, die Mitglieder in einer Gesellschaft von Völkern sind, mit der Natur der sozialen Welt zu vereinbaren ist. In einer solchen sozialen Welt würden Frieden und Gerechtigkeit unter liberalen und achtbaren Völkern bestehen, und zwar im Innern und Äußeren. Die Idee dieser Gesellschaft ist in einem realistischen Sinne utopisch, weil sie eine realisierbare soziale Welt beschreibt, die das politische Rechte und das Gerechte für alle liberalen und achtbaren Gesellschaften in einer Gesellschaft der Völker verbindet« (RdV 4).

Im Kontext der Idee einer realistischen Utopie sieht Rawls zwei normative Leitideen für das Recht der Völker: Erstens sind die großen Übel der Menschheitsgeschichte Folgen aus politischen Ungerechtigkeiten. Zweitens liegt die Voraussetzung zur Überwindung dieser Übel in der Beseitigung und

Ersetzung der schlimmsten Formen von Ungerechtigkeit durch die Einrichtung gerechter Institutionen (vgl. RdV 5).

Sein Entwurf für ein System gerechter und vernünftiger Institutionen, »die wir verstehen und denen wir im Handeln folgen können, die wir anerkennen und bejahen können«, verbindet realistische und utopische Moment, da die Realisierung solcher Institutionen hochgradig erstrebenswert sei (vgl. RdV 5).

Die Hoffnung auf Überwindung der Übel, der Glaube an soziale Gerechtigkeit haben ihren eigentlich Grund in der Motivation, die John Rawls wohl überhaupt zu dem geführt hat, was er in rund 50 Jahren intellektuell in seinem politisch-philosophischen Werk entfaltet hat. Thomas Pogge hat dies eindrücklich unter der Überschrift vom ›Sinn des Rawls'schen Projekts‹ ausgeführt:

Zeit seines Lebens war Rawls an der Frage interessiert, ob und inwieweit das menschliche Leben ›*redeemable*‹ ist. Bei allen schillernden Zügen dieses Begriffes, der nicht zuletzt auch theologische Konnotationen umfaßt, geht es hier vorrangig um die Frage, »ob Menschen – als Einzelne und kollektiv – so leben können, dass ihr Leben es wert ist, gelebt zu werden« (POGGE 1994: 34). Diese Frage nach dem lebenswerten Leben, mündete bei Rawls schließlich in sein philosophisches Wirken und in die Frage, wie eine Gesellschaftsordnung aussehen müsste, in der sich das Zusammenleben der Menschen als lebenswert auszeichnen ließe. Obgleich sich eine solche Frage nicht stellen lässt ohne Rücksicht auf empirische Gegebenheiten und auf Wesenszüge der menschlichen Natur, somit *realistisch* zu verankern ist, kommt das *utopische* Moment dennoch ins Spiel durch die Frage, ob es eine ideale Gesellschaftsordnung geben könnte, die in dieser Welt tatsächlich funktionierte (vgl. POGGE 1994: 34f).

Mit seinen Abhandlungen zur politischen Gerechtigkeit ging es Rawls also stets auch darum, eine *realistische Utopie einer Gesellschaftsordnung* zu entwerfen. Pogge gibt zwar dem Einwand recht, dass die reine Möglichkeit einer ideal-gerechten Gesellschaft die wirkliche Welt um keine Deut besser mache. Er betont demgegenüber aber auch, dass Rawls zufolge, der die Notwendigkeit zur Verwirklichung keinesfalls bestreitet,

> »allein schon die Möglichkeit menschlicher Gerechtigkeit uns mit dieser Welt versöhnen kann. Solange wir mit guten Gründen davon ausgehen, dass Gerechtigkeit unter Menschen möglich ist, können wir hoffen, dass wir oder andere sie irgendwann, irgendwo einmal zustande bringen [...] und uns vernünftigerweise auch für sie einsetzen werden. [...] Durch den Entwurf einer einigermaßen realistischen Utopie kann die politische Philosophie nicht nur den Weg in eine gerechtere Zukunft weisen, sondern auch heute schon eine Inspiration bedeuten, die den Wert unseres Lebens erhöht« (POGGE 1994: 35).

2. Rawls bleibt Rawls: Ein monomaner Denker

Faszinierend ist und bleibt Rawls' Treue zu *seinem* Thema: der Gerechtigkeit. Das *Theoriegebäude*, das er errichtet hat, steht für diesen zentralen Begriff der politischen Philosophie. Über Jahrzehnte hinweg hat er an diesem Monument weitergebaut, beharrlich und letztlich unbeirrt von jeglicher Kritik. Entstanden ist ein durchaus provozierendes theoretisches Gebäude mit »vielen normativ gehaltvollen Seitenflügeln, Fluren und Fluchten« (GEYER 2002). Sein konzentriertes Philosophieren zu diesem einen Objekt zeichnet Rawls gerade auch im Vergleich zu anderen Philosophen aus, die bemüht sind viele Felder zu bestellen und deren Aussaat zumeist nicht so aufgeht wie Rawls' Setzlinge der Gerechtigkeit. Doch als *monomaner Denker* hat Rawls sein Gebäude nicht nur für sich errichtet, denn es blieb nicht ohne Wirkung auf andere, sondern wurde als Entwurf einer so genannten Großtheorie zum Musterhaus, das viele Nachahmer gefunden hat. Ungeachtet der Frage nach einer Erfolgsbilanz dieser Wirkung ist eines nicht zu bestreiten: Rawls wurde auch zum *Architekten unseres Denkens*.

Im Duktus der vorliegenden Studie wurde versucht, die Fundamente und den Auf- und Weiterbau von Rawls' Gerechtigkeitsdenken in Grundzügen darzustellen und zugänglich zu machen. Jedoch konnte nicht jeder Raum in Augenschein genommen werden, nicht jeder Winkel dieses Werkes wurde ausgeleuchtet.[327] Im Vordergrund standen der Blick auf Rawls' Motivation und Zielsetzung, seine Vorstellung von Gerechtigkeit, die weitaus facettenreicher ist, wie das gemeinhin angenommen und vermittelt wird und vor allem die Darlegung der zentralen Rawls'schen Theoriebausteine, die oftmals von anderen entlehnt wurden, um eigene Konzeptionen zu entwickeln. Denn unübersehbar wurde Rawls mit Denkfiguren und Begriffen wie Urzustand, Schleier des Nichtwissens, Überlegungsgleichgewicht zum Stichwortgeber für eine vielseitige konstruktive Rezeption in der politischen Philosophie und darüber hinaus.

---

[327] Im Bemühen um eine Darstellung zu Rawls' Gerechtigkeitsdenken in Grundzügen kann man sich kaum der Konzentration auf bestimmte Begriffe und Aspekte, wie sie zumindest auch im Mainstream der Auseinandersetzung mit Rawls anzutreffen ist, entziehen. Dabei wird man der Dichte und dem Facettenreichtum, wie er sich schon allein der *Theorie der Gerechtigkeit* findet, nicht gerecht. Allerdings lässt mit Blick Rawls' eigene Konzentration auf die für ihn zentralen Konzepte und Ideen, das Ausblenden vieler weiterer Gedanken und Stichworte begrenzt rechtfertigen.

Dass Rawls seinem Gebäude nicht nur restaurativ einen neuen Anstrich verpasst hat, sondern auch mit Renovationen bemüht war, zeigt sein Weiterdenken unter der Programmatik des politischen Liberalismus. Dabei hat Rawls in keiner Weise am eigenen Fundament gerüttelt, sondern angeregt durch Kritik, aber auch aufgrund eigener Ideen, den Bau an seinem Werk – bei allen neuen Akzenten – in Kontinuität fortgesetzt. Sein Werk ist eine Seite des unvergleichlichen Erfolges, die Wirkungsgeschichte die andere. Sie ist augenscheinlich beispiellos in der Geschichte der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. So ist es nicht verwunderlich, Rawls sich mit schlafwandlerischer Gewissheit »auf die Produktivität seiner Kritiker verlassen [konnte], weil sein explosiver Urtext dafür sorgte, dass sie sich nur selten im Nebensächlichen verliefen, vielmehr zumeist gleich auf zentrale Fragen der Philosophie zielten« (GEYER 2002).

Wenngleich Rawls es also bestens verstanden hat, solche zentrale Fragestellungen der politischen Philosophie zu bedienen, ist nicht zu übersehen, dass es etliche Fragen gibt, denen er keine oder nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt hat. So hat er die internationale Perspektive mit *The Law of Peoples* erst sehr spät in seinen Denkhorizont einbezogen. Und einem Thema wie Menschenrechte schenkte er nur begrenzte Aufmerksamtkeit. Der Friedensthematik hat er vorrangig vom Standpunkt des gerechten Krieges, nicht aber in der Dimension eines positiven Friedensbegriffes thematisiert – was unter der gerechtigkeitsethischen Perspektive aus heutiger Sicht naheliegend ist. Anzuerkennen ist, dass Rawls sich zwar bereits in der Theorie der Gerechtigkeit vergleichsweise früh ökologie- bzw. naturethischer Fragestellungen bewusst war, diese aber niemals selber entwickelt hat. Die Liste ließe sich zweifelsohne fortsetzen. Nicht als Vorwurf, sondern als Feststellung. Und die Erklärung für diese Nichtbeachtung von nicht gerade unwesentlichen Themen- und Fragestellungen der politischen Philosophie ist letztlich der Preis für die vorrangige Konzentration auf die Frage nach der Gerechtigkeit. Und vermutlich wäre ihm ohne diese Konzentration, ohne sein monomanes Denken eines nicht gelungen: Generationen von Gerechtigkeitsdenkerinnen und -denkern hervorzubringen, die sich zwar nicht auf den Inhalt seiner Konzeption, wohl aber auf die politisch-philosophische Herausforderung der Gerechtigkeit verpflichtet wissen.

3. FORSCHUNGSDESIDERATE

Im einführenden Kapitel wurde bereits die wissenschaftliche Seite zu Rwls und seinem Werk beleuchtet. Dieser Blick auf Forschung und Wissenschaft zu Rawls soll hier kurz fortgesetzt werden. Denn die Auseinandersetzung mit Rawls hat auch das ein oder andere Desiderat zu Tage gefördert. Damit diese Desiderate nicht verloren gehen und vielleicht Impulse zur weiteren Auseinandersetzung mit Rawls geben könnten, liste ich einige, mir wichtig erscheinende und exemplarische Fragestellungen auf, zu denen eingehendere Analysen und Studien wünschenswert wären:

- ▷ Rawls' *Begriff der Freiheit*, der als selbstverständlicher Bestandteil des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes gegeben ist, aber bislang noch nicht in einer größeren, auf Rawls Gesamtwerk ausgedehnten Studie untersucht wurde;
- ▷ Rawls bringt immer wieder den Begriff des *common sense* ins Spiel: Zu erheben wäre Rawls' Begriffsverständnis und ein Vergleich zur Verwendung im Werk anderer politischer Philosophen;
- ▷ *Intuition* spielt eine nicht zu übersehende Rolle in Rawls' Theoriedesign: Ihr Stellenwert und ihr Verhältnis zu anderen Elementen in Rawls Argumentationsstruktur wäre eingehender zu beleuchten
- ▷ Vergleichsstudien wie sie hier nur skizzenhaft am Beispiel von Habermas und Nussbaum behandelt wurden, verdienten eine umfassendere Aufmerksamkeit und Analyse – durchaus zu Jürgen Habermas, durchaus auch zu Martha C. Nussbaum;
- ▷ eine eigenständige systematische Studie zur *Kritik des Rawls'schen Gerechtigkeitsdenkens* liegt bislang noch nicht vor;
- ▷ die zahlreichen *Anschlusspunkte für Theologie und eine theologische Ethik*, die in dieser Abhandlung auswahlweise nur angezeigt wurden, ließen sich zu einer eigenständigen Studie ausarbeiten;
- ▷ eine Untersuchung zur hermeneutischen Bedeutung und praktischen Leistungsfähigkeit des *overlapping consensus* in tatsächlichen *interkulturellen Verständigungsprozessen*;
- ▷ ausführliche Einzeluntersuchungen zu *Anwendungskontexten*, wie sie hier nur kursorisch vorgestellt werden konnten;

Ohne Weiteres ließen sich für zahlreiche weitere Begriffe oder Themenfelder aus dem Oeuvre von Rawls entsprechende Aufgabenstellungen formulieren. Manches ist im kleineren Umfang von Aufsätzen zumindest schon thematisiert und reflektiert worden. Zudem ist der anglo-amerikanische Sprachraum mit spezifischen Fragestellung Vorreiter in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit John Rawls. Das aber sollte kein Hinderungsgrund, sondern vielmehr Ansporn dazu sein, auch im deutschen Sprachkontext, die Auseinandersetzung mit Rawls' Werk fortzusetzen.

4. Rawls in der Ahnengalerie: Moralphilosophischer Denker

Dass die Theorie der Gerechtigkeit zu den Klassikern zählt, hat sich zu einem Allgemeinplatz etabliert. Aus der vorausgehenden Darstellung dürfte sich die Berechtigung dieser Zuordnung als begründet darstellen. Mehr als vier Jahrzehnte nach ihrem erstmaligen Erscheinen ist sie weder aus den Bibliotheken noch aus dem Diskurs der politischen Philosophie wegzudenken. Ein Zitationsindex ist kaum zu erstellen: Er würde vermutlich Hunderttausende Eintragungen ausweisen. Und in den Lehrplänen der Schulen ist die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls seit Jahren fester Bestandteil.

Die Wirkungsgeschichte des Gerechtigkeitsdenkens, wie es hier oft nur exemplarisch, verdeutlich wurde, legt nahe, dass Rawls-Referenzen und –Rezeption nicht einfach nur *en vogue* war oder ist, in dem Sinne, dass es einfach dazugehört, auf Rawls zu verweisen, ihn zu zitieren, seinen Ansatz zu integrieren. Nein. Die Kraft der nachhaltigen Wirkung auf die politische und praktische Philosophie, auf Sozialethik und Sozialwissenschaften, auf das intellektuelle Wirken von inzwischen mindestens zwei Generationen von Denkerinnen und Denkern entfaltet Rawls' Werk nicht aufgrund einer philosophischen Modelaune heraus, sondern verdankt sich der Substanz seiner Gedanken und Ideen. Unverkennbar und unbestreitbar.

So ist es auch nicht Rawls selbst, sondern die außergewöhnliche Geschichte des Nachhalls seiner Schriften, also die Wirkungsgeschichte, die ihn mit seinem Werk in der Galerie der moralphilosophischen Denker aufgestellt hat. Denker, denen seine Bewunderung galt und die ein gründliches Studium verdienten. Denn »wir lernen Moralphilosophie und politische Philosophie [...], indem wir die Vorbilder studieren, jene bekannte Figuren, die von uns bewunderte Versuche des Philosophierens gemacht haben. Wenn wir Glück haben, finden wir einen Weg über sie hinauszugelangen« (GMPh 18).

Zweifelsohne wurde John Rawls dieses Glück zuteil – oder genauer gesagt: Er hat hart und mit großer Ausdauer dafür gearbeitet, kurzum es selber geschmiedet. Und trotz seiner Achtung vor den ›Großen‹ der Philosophie, denen er zumindest vereinzelt seine Aufwartung in der *Geschichte der Moralphilosophie* macht, dürfte eines, auch wenn das geflügelte Wort gerne im philosophiegeschichtlichen Rückblick verwendet wird und der Bescheidenheit Rawls' durchaus zu unterstellen ist, nicht mehr zutreffend sein: John Rawls ist alles andere als ein Zwerg auf den Schultern von Riesen.

Siglenverzeichnis

Die Schriftensiglen sind, mit Ausnahme der vier erst genannten Schriften, alphabetisch aufgelistet. Die ausführlichen bibliographischen Angaben hierzu folgen unter den Literaturangaben zu John Rawls.

ThG	*Eine Theorie der Gerechtigkeit*
PL	*Politischer Liberalismus*
IPL	*Idee des politischen Liberalismus*
GFN	*Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*

CL	*Collected Papers*
BPGK	*Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*
EH	*Erwiderung auf Habermas*
GFp	*Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch*
GG	*Die Grundstruktur als Gegenstand*
GMPh	*Geschichte der Moralphilosophie*
GüK	*Der Gedanke eines übergreifenden Konsenes*
KKM	*Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie*
NIöV	*Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*
RdV	*Das Recht der Völker*
SUPG	*Social Unity and Primary Goods*
ThJ	*Theory of Justice*
VR	*Das Völkerrecht*

Literaturverzeichnis

I. Schriften und Publikationen von John Rawls
[in Auswahl]

1. Monographien und Aufsatzsammlungen [chronologisch]

Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp [7]1993 [1975/1979]; OF: A Theory of Justice, Cambridge/Mass. 1971.

Die Idee des Politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, hg. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.

Politischer Liberalismus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998; OF: Political Liberalism, New York: Columbia University Press 1993.

Das Recht der Völker. Enthält: Nochmals: die Idee der öffentlichen Vernunft, Berlin New York: de Gruyter 2002; OF: *The Law of Peoples: With The Idea of Public Reason Revisited*, Cambrigde/Mass. & London/GB: Harvard University Press 1999.

Collected Papers, hg. von Samuel Freeman, Cambrigde/Mass & London/GB: Harvard University Press 1999.

Geschichte der Moralphilosophie: Hume, Leibniz, Kant, Hegel, hg. v. Barbara Herman, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002; OF: Lectures on the History of Moral Philosophy, Cambrigde/Mass. & London/GB: Harvard University Press 1999.

Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, hg. v. Erin Kelly, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003; OF: Justice as Fairness. A Restatement,, Cambrigde/Mass. & London/GB: Harvard University Press 2001.

2. Aufsätze [alphabetisch]

Erwiderung auf Habermas, in: Philosophische Gesellschaft/Hinsch 1997, 196-262; OF: Reply to Habermas, in: The Journal of Philosophy 92 (1995) 132-180.

Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, in: Die Idee des politischen Liberalismus, 333-363.

Der Gedanke eines übergreifenden Konsenes, in: Die Idee des politischen Liberalismus, 293-332.

Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch, in: Die Idee des politischen Liberalismus, 255-292.

Die Grundstruktur als Gegenstand, in: Die Idee des politischen Liberalismus, 45-79.

Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a.M: 1997, 116-141.

Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie,, in: Die Idee des politischen Liberalismus, 80-158.

Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft, in: Das Recht der Völker, 165-218 &

246-262 (Anmerkungen).
Outline of a Decision Procedure for Ethics, in: Collected Papers 1-19.
Social Unity and Primary Goods (1982), in: Collected Papers 359-387.
A Study in the Ground of Ethical Knowledge. Considered with Reference to Judgement on the Moral Wort of Characters, Diss. Princeton: in Dissertation Abstracts 15 (1955) 608-609.
Das Völkerrecht, in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hg.), Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt a. M.: Fischer TB 1996, 53-103.

II. Literatur zu John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und Politischer Liberalismus

1. Monographien und Sammelbände

ALEJANDRO, ROBERTO, *The Limits of Rawlsian Justice,* Baltimore & London: The John Hopkins University Press 1998.
BEDFORD-STROHM, HEINRICH, *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit,* Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1993
BESCH, THOMAS M., *Über John Rawls' politischen Liberalismus. Zur Rolle des Vernünftigen in Rawls' Begründung einer politischen Gerechtigkeitstheorie*, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1998.
BLOCKER, H. GENE/SMITH ELISABETH (Hg.), *John Rawls' Theory of Justice. An Introduction*, Ohio: 1980.
BREUER, INGEBORG/LEUSCH, PETER/MERSCH, DIETER, *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 3: England/USA, Hamburg: Rotbuch 1996, 109-118.
DAVION, VICTORIA/WOLF, CLARK (Hg.), *The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls*, Lanham/Maryland u.a.: Rowman & Littlefield Publishers: 2000.
FORST, RAINER, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
FREEMAN, SAMUEL (Hg.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge/UK & New York: Cambridge University Press 2003.
HINSCH, WILFRIED, *Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit,* Berlin New York: de Gruyter a.M.: 2002.
HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977.
HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin: Akademie Verlag 1998.
KERSTING, WOLFGANG, *John Rawls zur Einführung,* Hamburg: Junius 1993.
KERSTING, WOLFGANG, *John Rawls zur Einführung,* Hamburg: Junius 2001 [Neufassung].
KLEY, ROLAND, *Vertragstheorien der Gerechtigkeit. Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan*, Bern/Stuttgart: Haupt 1989.
NIDA-RÜMELIN, JULIAN, *Demokratie als Kooperation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.
PHILOSOPHISCHE GESELLSCHAFT BAD HOMBURG/HINSCH, WILFRIED (Hg.), *Zur Idee*

des politischen Liberalismus, Frankfurt a.M: 1997.
PIES, INGO/LESCHKE, MARTIN (Hg.), *John Rawls' politischer Liberalismus,* Tübingen: J.C.B. Mohr 1995.
POGGE, THOMAS W., *Realizing Rawls,* Ithaca 1989.
POGGE, THOMAS W., *John Rawls,* München: C.H. Beck 1994.
TOMASI, JOHN, *Liberalism Beyond Justice. Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory*, Princeton & Oxford: Princeton University Press 2001.

2. Beiträge in Zeitschriften und Sammelbänden

BAEHR, AMY R., *Toward a New Feminist Liberalism: Okin, Rawls, and Habermas,* in: Hypatia 11 (1996) Nr. 1, 49-66.
BITTNER, RÜDIGER, *Die Hoffnung auf politischen Konsens,* in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a.M: 1997, 39-51.
BREUER, INGEBORG/LEUSCH, PETER/MERSCH, DIETER*, Liberalismus und Gerechtigkeit. John Rawls' Neubegründung der Politischen Philosophie*, in: dies.*, Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 3: England/USA, Hamburg: Rotbuch 1996, 109-118.
CZANIERA, UWE, *Kohärentistische Begründung der Moral*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 54 (2000) Nr. 1, 67-85.
DANIELS, NORMAN, *Wide reflective equilibrium and theory of acceptance in ethics*, in: The Journal of Philosophy 76 (1979) 256-282.
DREBEN, BURTON, *On Rawls and Political Liberalism*, in: Freeman, Samuel (Hg.), The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge/UK & New York: Cambridge University Press 2003, 316-346.
EBERTZ, ROGER P., *Is reflective equilibrium a coherentist model?,* in: Canadian Journal of Philosophy 23 *(1993) Nr. 2, 193-214.*
FORST, RAINER, *Gerechtigkeit als Fairness: ethisch, politisch oder moralisch?*, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt a.M: 1997, 396-419.
FORST, RAINER, *Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion*, in: Brunkhorst, Hauke/ Niesen, Peter (Hg.), Das Recht der Republik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, 105-168.
GIBBARD, ALLAN, *Disparate Goods and Rawls' Difference Principle: A Social Choice Theoretic Treatment*, in: Theory and Decision 11 (1979) 267-288.
GROßE KRACHT, HERMANN-JOSEF, *Kritik an der radikalliberalen Markttechnologie. John Rawls, James Buchanan und das Theorieprogramm der »Neuen Interaktionsökonomik« bei Karl Homann*, in: Orientierung 65 (2001) 179-182.
GUTMANN, AMY, *Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy*, in: Freeman, Samuel (Hg.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge/UK New York: Cambridge University Press 2003, 168-199.
HAHN, SUSANNE*, Überlegungsgleichgewicht und rationale Kohärenz*, in: Apel, Karl-Otto/Kettner, Matthias (Hg*.)*, Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, 404-423.

HART, H.L.A., *Rawls über Freiheit und Vorrang*, in: Höffe, Otfried (Hg.), John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Berlin: Akademie Verlag 1998, 117-147.

HERMAN, BARBARA, *Vorwort der Herausgeberin,* in: Rawls, John, Geschichte der Moralphilosophie: Hume Leiniz Kant Hegel, hg. v. B. Herman, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, 11-21.

HINSCH, WILFRIED, *Politischer Konsens in einer streitbaren Welt,* in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a.M: 1997, 9-38.

HINSCH, WILFRIED, *Das Gut der Gerechtigkeit*, in: Höffe, Otfried (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin a.M.: Akademie Verlag 1998, 251-269.

HÖFFE, OTFRIED, *Ist Rawls' Gerechtigkeitstheorie kantisch?*, in: ders., *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt a.M. 1994, 306-330.

HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Zur Rolle der Entscheidungstheorie bei der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien. Kritische Überlegungen im Anschluss an John Rawls,* in: Erkenntnis 11 (1977) 411-425.

HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, in: ders. (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin: Akademie Verlag 1998b, 3-26.

HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Zur Gerechtigkeit der Verteilung*, in: ders. (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin: Akademie Verlag 1998c, 169-186.

HÖFFE, OTFRIED (Hg.), *Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung? Eine Alternative zu Rawls*, in: ders. (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin: Akademie Verlag 1998d, 271-293.

HOERSTER, NORBERT, *John Rawls' Kohärenztheorie der Normenbegründung*, in: Höffe 1977, 57-76.

HORN, CHRISTOPH*, Politische Gerechtigkeit bei John Rawls und Michael Walzer*, in: Ethik und Unterricht 7 (1996) H2, 8-13.

HAYDEN, PATRICK, *John Rawls Towards a Just World Order,* Cardiff: University of Wales Press 2002.

KAUFMANN, CLEMENS, *Strauss und Rawls. Das philosophische Dilemma der Politik,* Berlin: Duncker & Humblot 2000.

KERSTING, WOLFGANG, *Spannungsvolle Rationalitätskonzepte in der Politischen Philosophie John Rawls'*, in: Karl-Otto Apel/Matthias Kettner (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Differenzierungen im Vernunftbegriff, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996b, 227-265.

KLIEMT, HARTMUT (Hg.), *Rawls' Kritik am Utilitarismus*, in: Höffe, Otfried (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin: Akademie Verlag 1998, 97-116.

KOLLER, PETER, *Die Konzeption des Überlegungs-Gleichgewichts als Methode der moralischen Rechtfertigung*, in: Conceptus 15 (1981) 129-142.

MANNING, RUSS, *Environmental Ethics and John Rawls' Theory of Justice*, in: Environmental Ethics 3 (1981) 155-165.

MAUS, INGEBORG (Hg.), *Der Urzustand*, in: Höffe, Otfried (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin: Akademie Verlag 1998, 71-95.

MCCARTHY, THOMAS A., *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, in: Ethics 105 (1994) 44-63.

MOSKOP, JOHN C., *Rawlsian Justice and a Human Right to Health Care*, in: The

Journal of Medicine and Philosophy 8 (1983) 329-338.

MULLHALL, STEPHEN /SWIFT, ADAM, *Rawls and Communitarism*, in: Samuel Freeman (Hg.), The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge/UK: Cambridge University Press 2003;Nagel, Thomas, *Rawls and Liberalism*, in: Freeman, Samuel (Hg.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge/UK & New York: Cambridge University Press 2003, 62-85.

NIDA-RÜMELIN, JULIAN, *Praktische Kohärenz*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 51 (1997) Nr.2, 175-192.

NIESEN, PETER, *Die politische Theorie des politischen Liberalismus*, in: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.*), Politische Theorien der Gegenwart*, Bd. 2, Opladen: Leske und Budrich 2001, 23-54.

NOWELL-SMITH, PATRICK HORACE, *Eine Theorie der Gerechtigkeit?,* in: Höffe, Otfried (Hg.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, 77-107.

NUSSBAUM, MARTHA C., *Rawls and Feminism*, in: Freeman, Samuel (Hg.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge/UK & New York: Cambridge University Press 2003, 488-520.

OBERMANN, KONRAD, *Rawlssche Gerechtigkeitstheorie und die Rationierung medizinischer Leistungen kann ein theoretisches Konzept in der Praxis angewandt werden?* In: Archiv für Recht und Sozialphilosophie 86 (2000) H4, 412-422.

POGGE, THOMAS W., *Rawls an Global Justice,* in: Canadian Journal of Philosophy 18 (1988) 227-256.

PRITCHARD, MICHAEL S./ROBISON, WADE L., *Justice and the Treatment of Animals: A Critique of Rawls*, in: Environmental Ethics (1981) 3, 55-61.

RICKEN, FRIEDO, *Ist eine moralische Konzeption der politischen Gerechtigkeit ohne umfassende moralische Lehre möglich?,* in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a.M: 1997, 420-437.

SCANLON, THOMAS M., *Contractualism and Utilitarianism*, in: A. Sen/B. Williams (Hg.), Utilitarianism and Beyond, Cambridge 1982, 103-128.

SCARANO, NICO, *Der Gerechtigkeitssinn*, in: Höffe, Otfried (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin a.M.: Akademie Verlag 1998, 231-249.

SCHABER, THOMAS, *Globale Gerechtigkeit. Die Anwendung von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen,* Frankfurt a. M.: Haag + Herchen 1991.

SCHRAMM, MICHAEL, *Sozialethisches Kontingenzmanagement. Das Gerechte in John Rawls' politischem Liberalismus,* in: Rauscher, Anton (Hg.), Soziale Gerechtigkeit [mönchengladbacher gespräche] Köln: J.P. Bachem 2002, 111-138.

SWENSON, MICHAEL D., *Scarcity in the Intensiv Care Unit: Principles of Justice for Rationing ICU Beds*, in: The American Journal of Medicine 92 (1992) 551-555.

WOLF, URSULA, *Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft,* in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a.M: 1997, 52-66.

3. Sonstiges

BRUNKHORST, HAUKE, *Gleich wie Geschwister*, in: DIE ZEIT 49 (2002) [www.zeit.de/ 2002/49/nachruf_Rawls]

GEYER, CHRISTIAN, *Ein Lebensversicherer: Zum Tod des amerikanischen Philosophen John Rawls*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 27.11.2002, S.41.

HONNETH, AXEL, *Liberal und normativ*, in: DIE ZEIT 49 (2002) [www.zeit.de/ 2002/49/nachruf_Rawls]

POGGE, THOMAS W., *Der Zauber des grünen Buches*, in: DIE ZEIT 49 (2002b) [www.zeit.de/2002/49/nachruf_Rawls]

III. Weitere Literatur

ACKERMANN, BRUCE A., *Social Justice in the Liberal State,* New Haven London: Yale University Press 1980.

ANZENBACHER, ARNO, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien,* Paderborn u.a.: Schöningh 1998.

ANZENBACHER, ARNO, *Einführung in die Ethik,* Düsseldorf: Patmos 1992.

ARKOUN, MOHAMMED, *Der Ursprung der Menschenrechte aus der Sicht des Islam*, in: Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.), Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen, München Zürich: Piper 1993, 171-216.

BADURA, JENS, *Kohärentismus,* in: Handbuch Ethik, hg. v. Marcus Düwell, Christoph Hübenthal, Micha H. Werner, Stuttgart – Weimar: Metzler 2002, 194-205.

BALLESTREM, KARL GRAF (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit,* Opladen: Leske + Budrich 2001.

BARRY, BRIAN, *Democracy, Power and Justice. Essays in Political Theory*, Oxford: 1989.

BARRY, BRIAN, *Humanity and Justice in Global Perspective,* in: Pennock, J. Roland/ Chapmann, John W. (Hg.) Ethics, Economics, and the Law, New York 1982, 219-252.

BARTHELBORTH, THOMAS, *Der Schuss auf die beste Erklärung*, in: Hubig, Christoph/Poser, Hans (Hg.), *Cognitio humana – Die Dynamik des Wissens und der Werte*, Leipzig 1996, 552-559.

BATZLI, STEFAN/KISSLING, FRIDOLIN/ZIHLMANN, RUDOLF (Hg.), *Menschenbilder – Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt*, Zürich: Unionsverlag 1994.

BAUDART, ANNE, *Die Politische Philosophie*, Bergisch Gladbach: BLT 1998. Baumann, Rolf, Gottes Gerechtigkeit –Verheißung und Herausforderung für diese Welt, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1989.

BENDER, JOHN W. (Hg.), *The Current State of the Coherence Debate*, Dordrecht/Boston/London 1989.

BEITZ, CHARLES R., *Justice and International Relations,* in: Philosophy and Public Affairs 4 (1975) 360-389.

BEITZ, CHARLES R., *Political Theory and International Relations,* Princeton: Princeton University Press 1999 [1979].

BEITZ, CHARLES R., *International Liberalism and Distributive Justice. A Survey of Recent Thought,* in: World Politics 51 (1999) 269-296.

BENHABIB, SEYLA, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.

BENHABIB, SEYLA, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung. (Horkheimer Vorlesungen),* Frankfurt a. M.: Fischer 1999.

BETZLER, MONIKA, *Aspekte internationaler Ethik,* in: Philosophische Rundschau 44 (1997) 20-32.

BEYME, KLAUS VON, *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.

BEYME, KLAUS VON, *Die politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung,* Wiesbaden: Westdeutscher Verlag [8]2000.

BIELEFELDT, HEINER, *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990.

BIELEFELDT, HEINER, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt: Primus 1998.

BIRNBACHER, DIETER, *Utilitarismus*, in: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2002, 95-107.

BOHRMANN, THOMAS, *Organisierte Gesundheit. Das deutsche Gesundheitswesen als sozialethisches Problem*, Berlin: Duncker & Humblot 2003.

BRODORCZ, ANDRÉ/SCHAAL, GARY S. (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart*, 2 Bde., Opladen: Leske+Budrich 2002.

BRUMLIK, MICHA, *Gerechtigkeit zwischen den Generationen,* Berlin: Berlin-Verlag 1995.

BRUNKHORST, HAUKE/NIESEN, PETER (Hg.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999.

BRUNKHORST, HAUKE/KÖHLER, WOLFGANG R./LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999.

BUBNER, RÜDIGER, *Polis und Staat. Grundlinien der Politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

CAPURRO, RAFAEL, *Ethik im Netz*, Stuttgart: Franz Steiner 2003.

CAPURRO, RAFAEL, *Informationsethik. Eine Standortbestimmung*, in: International Journal of Information Ethics [www.ijie.org] 1 (06/2004) 1-7.

CHWASZCZA, CHRISTINE/KERSTING, WOLFGANG, (Hg.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997.

COHEN, JOSHUA, *Procedure and Substance in Deliberative Democracy*, in: Seyla Behabib (Hg.), Democracy and Difference, Princeton 1996, 95-119.

CONRADI, ELISABETH, *Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit*, Frankfurt a.M. & New York: Campus 2001.

DANIELS, NORMAN, *Am I My Parents Keeper? An Essay on Justice between the Young and the Old,* Oxford 1988.

DANIELS, NORMAN, *Just Health Care*, Cambridge: Cambridge University Press 1985.

DANIELS, NORMAN, *Justice and Justification. Wide Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.

DEMARCO, JOSEPH P., *A Coherence Theory in Ethics*, Amsterdam/Atlanta 1994.
DEPAUL, MICHAEL, *Reflective Equilibrium and Foundationalism*, in: American Philosophical Quarterly 23 (1986) Nr. 1, 59-69.
DEPAUL, MICHAEL, *Balance and Refinement. Beyond Coherence Methods in Ethics*, London/New York: 1993.
DÜWELL, MARCUS/HÜBENTHAL, CHRISTOPH/WERNER, MICHA H. (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart – Weimar: Metzler 2002, 179-190 (Lit.!).
EASTON, DAVID, *The Decline of Modern Political Theory*, in: Journal of Politics 13 (1951) 36-58.
EIZENSTAT, STUART E., *Unvollkommene Gerechtigkeit*, München: Bertelsmann 2003.
ENGLÄNDER, ARMIN, *Die neuen Vertragstheorien im Licht der Kontraktualismuskritik von David Hume*, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 86 (2000) 2-28, 9.
FORST, RAINER, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
FORST, RAINER, *Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten*, in: Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, 66-105.
FORST, RAINER (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend,* Frankfurt a. M. & New York: Campus 2000.
FORST, RAINER, *Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit,* in: Schmücker, Reinhold/Steinvorth Ulrich, Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven, Berlin: Akademie Verlag 2002, 215-232.
FORST, RAINER, *Konstruktionen transnationaler Gerechtigkeit. John Rawls' »The Law of Peoples« und Otfried Höffes »Demokratie im Zeitalter der Globalisierung« im Vergleich,* in: Gosepath, Stefan/Merle, Jean-Christophe (Hg.), Föderale Weltrepublik. Über die Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 2002: 181-194.
FORST, RAINER, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
FRÜHBAUER, JOHANNES J., *Konsensvergewisserung durch Dialog – das Projekt Weltethos als Modell interkultureller Verständigung*, in: Ethik und Sozialwissenschaften 11 (2000) H3, 366-369.
FRÜHBAUER, JOHANNES J., *To be online or not to be – Digital Divide als Herausforderung zu sozialethischer Reflexion*, in: Filipovic, Alexander/Kunze, Axel Bernd (Hg.), Wissensgesellschaft. Herausforderungen für die christliche Sozialethik, Münster: LIT 2003, 89-98.
FRÜHBAUER, JOHANNES J., *Digital Divide und das Weltethos-Projekt* in: Scheule/, Capurro/Hausmanninger 2004, 139-148.
FRÜHBAUER, JOHANNES J., *Digital Empowerment. Das »Hole-in-the-Wall«-Projekt und die Inklusion der Analphabeten,* in: Scheule/Capurro/Hausmanninger 2004, 205-209.
FROHMANN, BERND, *Cyberethik. Bodies oder Bytes?,* in: Hausmanninger, Thomas/ Capurro, Rafael (Hg.), *Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik,* München: Fink 2002, 49-58.
FURGER, FRANZ/HEIMBACH-STEINS, MARIANNE (Hg.), *Perspektiven christlicher So-*

zialethik. Hundert Jahre nach Rerum novarum, Münster: Regensberg 1991.
GAUTHIER, DAVID, *Morals by Agreement, Oxford 1986.*
GERSTENBERG, OLIVER, *Bürgerrechte und deliberative Demokratie*, Frankfurt a.M.: 1997.
GERHARDT, VOLKER, *Das wiedergewonnene Paradigma. Otfried Höffes moderne Metaphysik der Politik*. (Nebst einem Nachtrag von 1995: Ohne Selbstbegriff), in: Kersting, Wolfgang, Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, 61-95.
GOLDING, MARTIN, P., *Obligations to Future Generations*, in: The Monist 56 (1972) 85-99.
GOSEPATH, STEFAN, *Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit,* in: Schmücker, Reinhold/Steinvorth Ulrich, Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven, Berlin: Akademie Verlag 2002, 197-214.
GOSEPATH, STEFAN, *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.
GOSEPATH, STEFAN/MERLE, JEAN-CHRISTOPHE (Hg.), *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie,* München: C.H. Beck 2002.
GOUGH, J. W., *The Social Contract: A Critical Study of ist Development*, Oxford [2]1967.
GREVEN, MICHAEL TH./SCHMALZ-BRUNS, Rainer (Hg.), *Politische Theorie heute*, Baden- Baden: Nomos 1999.
GREEN, RONALD M., *Health Care and Justice in Contract Theory Perspective*. In: Veatch, R./Branson R. (Hg.), Ethics and Health Policy, Cambridge/Mass.: Ballinger Publishing, 1976, 111-126.
GREIS, ANDREAS, *Identität, Authentizität und Verantwortung. Die ethischen Herausforderungen der Kommunikation im Internet,* München: KoPaed Verlag 2001.
GREIS, ANDREAS, *Strukturhermeneutik: Strukturanalyse als Weg zu einer Ethik des Internet,* in: Hausmanninger, Thomas/Capurro, Rafael (Hg.), Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik, München: Fink 2002, 123-140.
GRIESWELLE, DIETER, *Gerechtigkeit zwischen den Generationen,* Paderborn: Schöningh 2002.
GUTMANN, THOMAS/SCHMIDT, VOLKER H. (Hg.), *Rationierung und Allokation im Gesundheitswesen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002a.
GUTMANN, THOMAS/SCHMIDT, VOLKER H., *Einleitung*, in: dies. (Hg.), Rationierung und Allokation im Gesundheitswesen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002b, 7-40 [Lit.!].
HABERMAS, JÜRGEN, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
HABERMAS, JÜRGEN, *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996b, 65-94;
HABERMAS, JÜRGEN, *Vernünftig versus wahr oder die Moral der Weltbilder*, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996c, 95-127.
HARTMANN, JÜRGEN, *Wozu politische Theorie? Eine kritische Einführung für Studierende und Lehrende der Politikwissenschaft*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1997.
HAUS, MICHAEL, *Kommunitarismus. Einführung und Analyse,* Opladen/Wiesbaden:

Westdeutscher Verlag 2003.
HAUSMANNINGER, THOMAS/CAPURRO, RAFAEL (Hg.), *Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik,* München: Fink 2002a.
HAUSMANNINGER, THOMAS/CAPURRO, RAFAEL, *Einleitung: Eine Schriftenreihe stellt sich vor,* in: dies. (Hg.), *Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik,* München: Fink 2002b, 7-12.
HAUSMANNINGER, THOMAS/CAPURRO, RAFAEL, *Ethik in der Globalität. Ein Dialog,* in: dies. (Hg.), *Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik,* München: Fink 2002c, 13-36.
HAUSMANNINGER, THOMAS (Hg.), *Handeln im Netz Bereichsethiken und Jugendschutz im Internet,* München: Fink 2003.
HEESEN, JESSICA, *Kontextueller Liberalismus: Individuelle Freiheitsrechte als Grundlage einer Ethik des Internet,,* in: Hausmanninger/Capurro 2002, 163-177.
HEIMBACH-STEINS, MARIANNE, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche: Lernprozesse Konfliktfelder Zukunftschancen,* Mainz: Grünewald 2001.
HELLMANN, GUNTER/ WOLF, KLAUS DIETER/ZÜRN, MICHAEL (Hg.), *Die neuen Internationalen Beziehungen. Forschungsstand und Perspektiven in Deutschland,* Baden- Baden: Nomos 2003.
HEINE, FELIX, *Statt einer Einleitung: Die Geschichte der Philosophie und die Philosophie der Geschichte*, in: Eberhard Braun/Felix Heine/Uwe Opolka, Politische Philosophie. Ein Lesebuch. Texte, Analysen, Kommentare, Reinbek: Rowohlt 1994, S. 7-14.
HELD, DAVID (Hg.), *Political Theory Today*, Cambridge 1991.
HELD, VIRGINIA, *Non-Contractual Society: A Feminist View*, in: Hanen, Marsha/ Nielsen, Kai (Hg.), Science, Morality and Feminist Theory, Calgary: 1987.
HELD, VIRGINIA, Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics, Chicago/London: 1993.
HENGSBACH, FRIEDHELM, *Drei Typen katholischer Soziallehre*, in: Orientierung 46 (1982) 132-135.
HILPERT, KONRAD, *Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität,* Düsseldorf: Patmos 1991.
HILPERT, KONRAD, *Menschenrechte und Theologie Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte,* Freiburg [CH]: Universitätsverlag / Freiburg & Basel & Wien: Herder 2001.
HÖFFE, OTFRIED, *Ethik und Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.
HÖFFE, OTFRIED, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 [1987].
HÖFFE, OTFRIED, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
HÖFFE, OTFRIED (Hg.), John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Berlin: Akademie 1998.
HÖFFE, OTFRIED, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung,* München: C.H. Beck 1999.
HÖFFE, OTFRIED, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung,* München: C.H. Beck 2001.
HÖHN, HANS-JOACHIM (Hg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn: Schöningh 1997a.

HÖHN, HANS-JOACHIM, *Vorwort*, in: ders. (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn: Schöningh 1997b, 7-9.

HÖHN, HANS-JOACHIM, *Zerreißproben: Christliche Sozialethik im Spannungsfeld gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse*, in: ders. (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn: Schöningh 1997c, 13-39.

HÖSLE, VITTORIO, *Moral und Politik. Grundlagen eine politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München: C.H.Beck 1997.

HONNETH, AXEL, *Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus*, in: Philosophische Rundschau 38 (1991) 83-102.

HOGAN, LINDA/ D'ARCY MAY, JOHN, *Konstruktionen des Menschlichen. Würde im interreligiösen Dialog,* in: Concilium 39 (2003) 2, 201-213.

HOLLENBACH, DAVID, *Justice, Peace, and Human Rights. American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World*, New York: Crossroad 1990.

HONNETH, AXEL, *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften,* Frankfurt a.M. New York: Campus: 1993.

HOMEYER, JOSEF, *Fragen und Erwartungen eines Bischofs an die katholischen Sozialethiker,* in: Furger, Franz/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Perspektiven christlicher Sozialethik. Hundert Jahre nach Rerum novarum, Münster: Regensberg 1991, 15-27.

HOMANN, KARL, *Demokratie und Entwicklung. Philosophisch-ökonomische Überlegungen zum Thema Katholische Soziallehre und Lateinamerika,* in: Hünermann, Peter/Eckholt, Margit, Katholische Soziallehre Wirtschaft Demokratie. Ein lateinamerikanisches Dialogprogramm I, Mainz München 1989, 93-149.

HONECKER, MARTIN, *Rechtfertigung und Gerechtigkeit in der Perspektive Evangelischer Theologie,* in: Rechtfertigung und Gerechtigkeit (Jahrbuch des Evangelischen Bundes 23), Göttingen 1990, 41-66.

HORN, CHRISTOPH, *Einführung in die Politische Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003 [Lit.!].

HORN, CHRISTOPH/SCARANO, NICO (Hg.), *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002 [Lit.!].

HUNOLD GERFRIED W., *Art. Interkulturelle Ethik,* in: ders. (Hg.) Lexikon der christlichen Ethik, Freiburg & Basel & Wien: Herder 2003) 2, 181-189.

HUNTINGTON, SAMUEL, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert,* München & Wien: Europaverlag 1996.

JUNKER-KENNY, MAUREEN, *Braucht der Begriff der Menschenwürde eine theologische Begründung?* In: Concilium 39 (2003) 2, 181-189.

KERBER, WALTER, *Sozialethik*, Stuttgart Berlin – Köln: Kohlhammer 1998.

KERN, LUCIAN, *Neue Vertragstheorie. Zur rationalen Rekonstruktion politisch-ethischer Grundprinzipien*, Königstein/Ts: Hain 1980.

KERN, LUCIAN/MÜLLER, HANS-PETER (Hg.), *Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt? Die neuen Ansätze in der Vertragstheorie*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1986.

KERSTING, WOLFGANG, *Art. Vertragstheorien*, in: Pipers Wörterbuch zur Politik Bd. 1: Politikwissenschaft. Theorien – Methoden – Begriffe, hg. v. Dieter Nohlen u. Rainer-Olaf Schultze, München & Zürich: Piper ^{3}1989, 1097-1101.

KERSTING, WOLFGANG, *Zur Logik des kontraktualistischen Arguments*, in: Volker Gerhardt (Hg.), Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart: J.B. Metzler 1990, 216-237.

KERSTING, WOLFGANG, *Die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in der amerikanischen Philosophie*, in: Jahrbuch für politisches Denken 1 (1991) 82-102.
KERSTING, WOLFGANG, *Thomas Hobbes zur Einführung*, Hamburg: Junius 1992.
KERSTING, WOLFGANG, *Medizin und Gerechtigkeit,* Köln: Bachem 1995.
KERSTING, WOLFGANG, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt: Primus 1996a. [= Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994].
KERSTING, WOLFGANG, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997a.
KERSTING, WOLFGANG, *Einleitung: Probleme der politischen Philosophie der internationalen Beziehungen: die Beiträge im Kontext,* in: Chwaszcza, Christine/ders. (Hg.), Politische Philosophie der internationalen Beziehungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997b, 9-69.
KERSTING, WOLFGANG (Hg.), *Gerechtigkeit als Tausch. Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes,,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997c.
KERSTING, WOLFGANG, *Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch. Eine kritische Einführung in das politische Denken Otfried Höffes,* in: ders. (Hg.), Gerechtigkeit als Tausch. Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997d, 11-60.
KERSTING, WOLFGANG, *Egalitäre Grundversorgung und Rationierungsethik. Überlegungen zu den Problemen und Prinzipien einer gerechten Gesundheitsversorgung*, in: Gutmann, Thomas/Schmidt, Volker H. (Hg.), Rationierung und Allokation im Gesundheitswesen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, 41-89.
KERSTING, WOLFGANG, *Art. Kontraktualismus*, in: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart & Weimar: J.B. Metzler 2002, 163-178.
KERSTING, WOLFGANG, *Spannungsvolle Rationaliätsbegriffe in der politischen Philosophie von John Rawls*, in: Karl-Otto Apel/Matthias Kettner (Hg.), Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt: Suhrkamp 1996, 227-265;
KERSTING, WOLFGANG (Hg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats,* Weilerwist: Velbrück 2000a.
KERSTING, WOLFGANG, *Gerechtigkeitsprobleme sozialstaatlicher Gesundheitsversorgung,* in: ders. (Hg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats,* Weilerwist: Velbrück 2000d, 467-507.
KERSTING, WOLFGANG, *Egalitäre Grundversorgung und Rationierungsethik. Überlegungen zu den Problemen und Prinzipien einer gerechten Gesundheitsversorgung*, in: Gutmann, Thomas/Schmidt, Volker H. (Hg.), Rationierung und Allokation im Gesundheitswesen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, 41-89.
KETTNER, MATTHIAS, *Diskursethik: Kommunikationsmedien und Menschenrechtsdiskurs,* in: Hausmanninger/Capurro 2002, 157-161.
KIELMANNSEGG, PETER GRAF u.a. (Hg.), *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Émigrés and American Political Thought After World War II*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
KNOWLES, DUDLEY, *Political Philosophy*, London 2001.
KIMMERLE, HEINZ, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2002.
KOCH, H.J./KÖHLER, M./SEELMANN, K. (Hg.), *Theorien der Gerechtigkeit*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1994.
KOLLER, PETER, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin: 1987.

KRUIP, GERHARD, *Sozialethik als Verfahrensethik*, in: Höhn, Hans-Joachim (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn: Schöningh 1997, 41-58.

KÜNG, HANS/KUSCHEL, KARL-JOSEF, (Hg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*, München & Zürich: Piper 1993.

KÜNG, HANS, *Projekt Weltethos,* München & Zürich: Piper 1990.

KÜNG, HANS, *Das Judentum,* München & Zürich: Piper 1991.

KÜNG, HANS, *Das Christentum,* München & Zürich: Piper 1994.

KÜNG, HANS, *Der Islam,* München & Zürich: Piper 2004.

KÜNG, HANS, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft,* München & Zürich: Piper 1997.

KUSCHEL, KARL-JOSEF, *Wie Menschenrechte, Weltreligionen und Weltfrieden zusammenhängen*, in: Küng, Hans/ders. (Hg.), Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen, München & Zürich: Piper 1993, 171-216.

KUSCHEL, KARL-JOSEF/PINZANI, ALESSANDRO/ ZILLINGER, MARTIN (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung,* Frankfurt a.M./New York: Campus 1999.

KYMLICKA, WILL, *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*, Frankfurt a.M.: Campus 1997 [Studienausgabe]; OA: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: University Press 1990.

LASLETT, PETER (Hg.*), Philosophy, Politics and Society. A Collection*, Oxford: 1956.

LEIST, ANTON, *Ökologische Ethik II: Gerechtigkeit, Ökonomie, Politik*, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart: Kröner 1996, 386-456.

LEIST, ANTON, *Intergenerationelle Gerechtigkeit. Verantwortung für zukünftige Generationen, hohes Lebensalter und Bevölkerungsexplosion,* in: Praktische Philosophie. Grundorientierung angewandter Ethik, hg. v. Kurt Bayertz, Reinbek: Rowohlt 1991, 322-360.

LEIST, ANTON (Hg.), *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Berlin & New York: de Gruyter 2003.

LESCHKE, RAINER, *Einführung in die Medienethik*, München: Fink 2001. Lesch, Walter, Neuere Ansätze und Entwicklungen im Bereich der theologischen Sozialethik, in: Furger, Franz/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Perspektiven christlicher Sozialethik. Hundert Jahre nach Rerum novarum, Münster: Regensberg 1991, 167-191.

LUDES, PETER, *Die Ausblendung von Ethik im World Wide Web,* in: Hausmanninger, Thomas/Capurro, Rafael (Hg.), *Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik,* München: Fink 2002, 39-47.

LÜTTERFELDS, WILHEM/MOHRS, THOMAS (Hg.), *Eine Welt – eine Moral? Eine kontroverse Debatte,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.

MACK, ELKE, *Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn u.a.: Schöningh 2002.

MACK, ELKE, *Ethik des Gesundheitswesens,* in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 3 (1998) 173-189.

MAIER, HANS, *Wie universal sind Menschenrechte?,* Freiburg Basel Wien: Herder 1997.

MALL, RAM ADHAR, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, *Darmstadt*: Primus 1996.

MARX, REINHARD/WULSDORF, HELGE, *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn: Bonifatius 2002.

MATRAVERS, DEREK/PIKE, JON (Hg.), *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, London & New York 2003.

MAUS, INGEBORG, *Der Urzustand* (Kap. 3, vgl. §4), in: Höffe, Otfried (Hg.), John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Berlin: Akademie 1998, 71-95.

MEIER, HEINRICH, *Warum Politische Philosophie?*, Stuttgart & Weimar: J.B. Metzler 2000.

MIETH, CORINNA, *Rawls,* in: Handbuch Ethik, hg. v. Marcus Düwell, Christoph Hübenthal, Micha H. Werner, Stuttgart – Weimar: Metzler 2002, 179-190 (Lit.!).

MIETH, DIETMAR, *Theologie und Ethik/Das unterscheidend Christliche*, in: Jean-Pierre Wils/Dietmar Mieth (Hg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn u.a.: Schöningh 1992, 209-224.

MIETH, DIETMAR, *Interkulturelle Ethik. Auf der Suche nach einer ethischen Ökumene,* in: Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.), Wissenschaft und Weltethos, München & Zürich: Piper 1998, 359-382.

MIETH, DIETMAR, *Sozialethik,* in: Handbuch Ethik, hg. v. Marcus Düwell, Christoph Hübenthal, Micha H. Werner, Stuttgart – Weimar: Metzler 2002, 500-504.

MIETH, DIETMAR, *Ethik in der Informatik*, in: Informatik 2003 – Innovative Informatikanwendungen (Bd. 2). Gesellschaft für Informatik, Bonn 2003, 166-175.

MIETH, DIETMAR (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis Splendor*, Freiburg & Basel & Wien: Herder 1994a.

MIETH, DIETMAR (Hg.), *Die Moralenzyklika, die Fundamentalmoral und die Kommunikation in der Kirche,* in: ders., *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis Splendor"*, Freiburg & Basel & Wien: Herder 1994b, 9-24.

MIETH, DIETMAR, *Sozialethik*, in: Düwell/Übenthal/Werner (2002a), 500-504.

MIETH, DIETMAR, *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg & Basel &Wien: Herder 2002b.

MIETH, DIETMAR, *Geschlechtertheorie als Subtext theologischer Ethik*, in: ThQ 184 (2004) 1f.

MOLLER OKIN, SUSAN, *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books 1989.

MOLLER OKIN, SUSAN, *Political Liberalism, Justice, and Gender*, in: Ethics 105 (1994) 23-43.

MOLLER OKIN, SUSAN, *Von Kant zu Rawls: Vernunft und Gefühl in Vorstellungen von Gerechtigkeit*, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, 305-334.

MUCH, CHRISTIAN, *Menschenrechte in Afrika. Der Entwurf einer afrikanischen Charta der Menschenrechte und Völkerrechte,* in: Afrika. Recht und Wirtschaft (1981) 3, 1ff.

MULHALL, STEPHEN/SWIFT ADAM, *Liberals and Communitarians*, Oxford: ^{2}1996.

NAGEL, ECKARD/FUCHS, C. (Hg.), *Soziale Gerechtigkeit im Gesundheitswesen. Ökonomische, ethische, rechtliche Fragen am Beispiel der Transplantationsmedizin*, Berlin & Heidelberg 1993.

NELL-BREUNING, OSWALD/FETSCH, C.G. (Hg.), *Drei Generationen in Solidarität,* Köln: 1982.

NIDA-RÜMELIN, JULIAN (Hg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theo-*

retische Fundierung. Ein Handbuch, Stuttgart: Kröner 1996a.

NIDA-RÜMELIN, JULIAN, *Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche,* in: ders. (Hg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch, Stuttgart: Kröner 1996b, 2-85.

NIDA-RÜMELIN, JULIAN, *Praktische Kohärenz*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 51 (1997) Nr. 2, 175-192.

NIDA-RÜMELIN, JULIAN, *Angemessenheit als praktische Kohärenz*, in: Merker, Barbara/ Mohr, Georg/Siep, Ludwig (Hg.), *Angemessenheit. Zur Rehabilitierung einer philosophischen Metapher*, Würzburg 1998, 115-132.

NIDA-RÜMELIN, JULIAN, *Demokratie als Kooperation,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

NITSCHKE, PETER, *Politische Philosophie*, Stuttgart & Weimar: J.B. Metzler 2002.

NOZICK, ROBERT, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: 1974. Nozick, Robert, *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, München: Hanser 1991; OF: The Examined Life, New York: Simon & Schuster 1989.

NUSSBAUM, MARTHA C. (Hg.), *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, hg. v. Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt: Suhrkamp 1999.

NUSSBAUM, MARTHA C., *Konstruktionen der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze*, Stuttgart: Reclam 2002a.

NUSSBAUM, MARTHA C., *Langfristige Fürsorge und soziale Gerechtigkeit. Eine Herausforderung der konventionellen Ideen des Gesellschaftsvertrages*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (2003) 2, 179-198.

NUSSER, KARL-HEINZ, *Vertragsethik*, in: Annemarie Pieper (Hg.), Geschichte der neueren Ethik, Bd. 1, Tübingen: Francke 1992, 47-65.

OTT, KONRAD, *Moralbegründungen zur Einführung*, Hamburg: Junius 2001.

OTTMANN, HENNING, *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 1/1: Die Griechen/Von Homer bis Sokrates*, Stuttgart & Weimar: Metzler 2001.

PARTRIDGE, ERNEST (Hg.), *Responsibilities to Future Generations*, Buffalo: 1981.

PAUER-STUDER, HERLINDE, *Art. Feministische Ethik,* in: Düwell/Hübenthal/Werner 2002, 346-352.

PAUER-STUDER, HERLINDE, *Vereinbarungen unter freien und gleichen Bürgern? Das zwiespältige Verhältnis von Vertragstheorie und Feminismus*, in: Detlef Horster (Hg.), *Weibliche Moral – ein Mythos?*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, 189-229.

PAUER-STUDER, HERLINDE, *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.

POGGE, THOMAS W., *Rawls and Global Justice,* in: Canadian Journal of Philosophy, 18 (1988) 227-256.

POGGE, THOMAS W., *Eine globale Rohstoffdividende,* in: Chwaszcza, Christine/ders. (Hg.), Politische Philosophie der internationalen Beziehungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997a, 325-362.

POGGE, THOMAS W., *Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen,* in: Koller, Peter/Puhl, Klaus (Hg.), Current Issues in Political Philosophy: Justice in Society and World Order, Wien: 1997b: 147-164.

POGGE, THOMAS W., *Internationale Gerechtigkeit: Ein universalistischer Ansatz,* in: Ballestrem, Karl Graf (Hg.), Internationale Gerechtigkeit, Opladen: Leske + Budrich 2001, 31-54.

PUNT, JOZEF, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn u.a.:

Schöningh 1987.
PAUER-STUDER, HERLINDE, *Vereinbarungen unter freien und gleichen Bürgern? Das zwiespältige Verhältnis von Vertragstheorie und Feminismus*, in: Detlef Horster (Hg.), *Weibliche Moral – ein Mythos?*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, 189-229.
PAUER-STUDER, HERLINDE, *Einleitung,* in: Nussbaum, Martha C. (Hg.), Gerechtigkeit oder Das gute Leben, hg. v. Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt: Suhrkamp 1999, 7-23.
RAUPRICH, OLIVER/MARCKMANN, GEORG/VOLLAND, JOCHEN (Hg.), Gleichheit und Gerechtigkeit in der modernen Medizin, Paderborn: mentis 2005.
RAUSCHER, ANTON, *Kontinuität und Wandel in der Katholischen Soziallehre*, in: Furger, Franz/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Perspektiven christlicher Sozialethik. Hundert Jahre nach Rerum novarum, Münster: Regensberg 1991.
RAUSCHER, ANTON (Hg.), *Soziale Gerechtigkeit* [mönchengladbacher gespräche 22] Köln: J.P. Bachem 2002.
REESE-SCHÄFER, WALTER, *Was ist Kommunitarismus?* Frankfurt a.M. & New York: Campus: 1993.
REESE-SCHÄFER, WALTER, *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch- amerikanische Diskurs zur politischen Ethik,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 1997.
REESE-SCHÄFER, WALTER, *Antike politische Philosophie zur Einführung,* Hamburg: Junius 1998.
REESE-SCHÄFER, WALTER, *Internationale Gerechtigkeit als Gegenstand von Theorie und Praxis universalistischer Moralität. Ein Kommentar zu Thomas Pogge,* in: Ballestrem, Karl Graf (Hg.), Internationale Gerechtigkeit, Opladen: Leske + Budrich 2001, 55-65.
RICH, ARTHUR, *Wirtschaftsethik, Bd. 1: Grundlagen in theologischer Perspektive,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn [4]1991 [1984].
RICHARDS, D.A.J., *Contractarian Theory, Intergenerational Justice, and Energy Policy*, in: D. MacLean/P.G. Brown (Hg.), Energy and the Future, Totowa/NJ: 1983, 131-150.
RINDERLE, PETER, *Politische Vernunft. Ihre Struktur und Dynamik*, Freiburg u.a.: 1998. Rinderle, Peter, *Gesellschaftsvertrag oder größter Gesamtnutzen? Die Vertragstheorie von John Rawls und ihre neo-utilitaristischen Kritiker*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 51 (1997) 193-215.
SANDEL, MICHAEL J., *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge 1982.
SANDEL, MICHAEL J., *Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst,* in: Honneth, Axel (Hg.), Kommunitarismus, Frankfurt a.M. & New York: Campus 1993.
SASS, HANS-MARTIN, *Ethik und öffentliches Gesundheitswesen,* Berlin & Heidelberg 1988.
SCANLON THOMAS M., *The Structure of Contractualism*, in: ders., *What We Owe to Each Other,* [2]1999 (1998), Cambridge/Mass. & London/Engl.: Belknap Press of Harvard University Press, 189-247.
SCHAAL, GARY S., *Zwischenbetrachtung: Totgesagte leben länger. Über Vitalität politischer Theorie und Philosophie in den USA nach 1945: Institutionelle und theoriegeschichtliche Aspekte*, in: Brodorcz, André/ders. (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart, Bd. 1, Opladen: Leske+Budrich 2002, 503-538.
SCHAUER, THOMAS/RADERMACHER, FRANZ JOSEF, *The Challenge of the Digital Divide. Promoting a Global Society Dialogue.* Ulm: Universitätsverlag 2001.

SCHEULE, RUPERT M./CAPURRO, RAFAEL/HAUSMANNINGER, THOMAS (Hg.), *Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive*, München: Fink 2004, 141-156.

SCHMIDT, THOMAS, *Entscheidungtheorie/Spieltheorie*, in: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart & Weimar: J.B. Metzler 2002, 331-336.

SCHMIDT, THOMAS, *Die Idee des Sozialvertrags. Rationale Rechtfertigung in der politischen Philosophie*: Paderborn: 2000.

SCHMÜCKER, REINHOLD/STEINVORTH ULRICH (Hg.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag 2002.

SCHNABEL, CHRISTA, *Ethik und Asymmetrie. Zur theoretischen Programmatik der Fürsorge*, in: ThQ 184 (2004) 1f.

SCHNABEL, CHRISTA, *Fürsorge – Unter Gerechtigkeitsanspruch. Ansätze zur sozialethischen Reformulierung von Fürsorge im Blick auf Herausforderungen moderner Gesellschaften,* Wien: 2003.

SCHNÄDELBACH, HERBERT, *Was ist Neoaristotelismus?*, in: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, 205-230.

SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN, *Postmoderne Theorien des Politischen. Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*, München: Fink 1996.

SCHWENK, JOHANNA, *Cyberethik. Ethische Problemstellungen des Internets und Regulierungsansätze aus Sicht der Online-Nutzer,* München: Reinhard Fischer 2002.

SENGHAAS, DIETER, *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.

SINGER, BRANDON*, An Extension of Rawls' Theory of Justice to Environmental Ethics*, in: Environmental Ethics 10.3 (1988) 217-231.

SPINNER, HELMUT F./NAGENBORG, MICHAEL/WEBER, KARSTEN, *Bausteine zu einer neuen Informationsethik*, Berlin & Wien: Philo 2001.

STEIGLEDER, KLAUS, *Menschenwürde – Zu den Orientierungsleistungen eines Fundamentalbegriffs normativer Ethik,* in: Wils, Jean-Pierre (Hg.), Orientierung durch Ethik?, Paderborn: 1993, 95-122.

STEMMER, PETER, *Moralischer Kontraktualismus*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002) 1-21.

STRAUSS, LEO, *What ist Political Philosophy? And other Studies*, New York London: The Free Press 1959.

SUTOR, BERNHARD, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn u.a.: Schöningh: ^{2}1992 [1991].

TALIAFERRO, C., *The Environmental Ethics of an Ideal Observer*, in: Environmental Ethics 10.3 (1988) 233-250.

TIBI, BASSAM, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte,* München & Zürich: Piper 1996.

THIELMANN, LARS, *Ethische Grundlagen der Prioritätensetzung im Gesundheitswesen,* Bayreuth: PCO 2001.

WALZER, MICHAEL, *Obligations. Essays on Disobedience, War, and Citizenship,* Cambridge/Mass. & London/England: Harvard University Press 1970.

WALZER, MICHAEL, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralismus und Gleichheit.* Frankfurt a.M. & New York: Campus 1994.

WEBER, KARSTEN, *Informationelle Gerechtigkeit. Herausforderungen des Internets und Antworten einer neuen Informationsethik,* in: Spinner, Helmut F./Nagenborg, Michael/ders., *Bausteine zu einer neuen Informationsethik*, Berlin & Wien: Philo 2001, 129-194 (Lit.!).

WEBER, KARSTEN, *Grundlagen der Informationsethik. Politische Philosophie als Ausgangspunkt informationsethischer Reflexion*, in: Hausmanninger, Thomas/ Capurro, Rafael (Hg.), Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik, München: Fink 2002, 141-156.

WEBER, KARSTEN, *Digitale Spaltung und Informationsgerechtigkeit,* in: Scheule/, Capurro/Hausmanninger 2004, 115-120.

WEBER-SCHÄFER, PETER, *Art. ›Politische Philosophie‹*, in: Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 1, Politikwissenschaft: Theorien – Methoden – Begriffe, hg. V. Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze, München: Piper [3]1989 (1985).

WENDEL, SASKIA, Feministische Ethik zur Einführung, Hamburg: Junius 2003.

WIMMER, FRANZ M., *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie,* Wien 1990.

WOLFF, JONATHAN, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford 1996.

WILS, JEAN-PIERRE, *Zur Typologie und Verwendung der Kategorie Menschenwürde,* in: ders./Mieth, Dietmar (Hg.), Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter, Tübingen: attempto 1983, 130-157.

WINGERT, LUTZ/GÜNTHER, KLAUS (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

WOLFINGER, FRANZ, *Die Religionen und die Menschenrechte. Eine noch unentdeckte Allianz,* München: Don Bosco 2000.

YOUNG, IRIS MARION, *Political Theory: An Overview*, in: Goodin, Robert E./Klingemann, Hans-Dieter (Hg*.), A New Handbook of Political Science*, New York: 1996, 479-502.

ZAHLMANN, CHRISTEL (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung,* Hamburg: Rotbuch 1998.

ZANGEL, BERNHARD/ZÜRN, MICHAEL, *Frieden und Krieg. Sicherheit in der nationalen und postnationalen Konstellation,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

ZÜRN, MICHAEL, *Regieren jenseits des Nationalstaats. Globalisierung und Denationalisierung als Chance,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.

***